

الموافقات

في

أصول الشريعة

أبوالفتح الشافعي

المجلد الرابع

وقد
الشيخ الفري



Bibliotheca Alexandrina



0110667

الموافقات في

أصول الشريعة

لأبي إسحاق الشافعي

وهو إبراهيم بن موسى النخعي القزويني المتوفى ٢٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مرامييه، وتخرج أحاديثه، وتقد آرائه تقدماً عالياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء ديار

الشيخ عبد الله دراز

وقد غنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الرابع

الدليل الثاني السنة

و يتعلق بها النظر في مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، مما لم ينص^(١) عليه في الكتاب العزيز ، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كأن يانا لما في الكتاب أو لا

(١) قال في المنهاج : هي ما صدر منه صلى الله عليه وسلم من الأفعال والأقوال التي ليست للأعجاز يعني ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه . قوله (مما لم ينص عليه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز ، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس ألفاظه . ويدل على هذا قوله (كأن يانا لما في الكتاب أو لا) لأنه إنما يكون يانا له إذا كان الكتاب متضمناً لـ"صل المعنى ، فتجى السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله (كأن ذلك مما نص عليه في الكتاب) أى وحده أو مع السنة أيضاً . وقوله (أو لا) أى بأن نص عليه في السنة فقط . وإنما حثاه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه وقوله (وإن كان العمل بمقتضى الكتاب) أى في بعض صور هذا الإطلاق . هذا وظاهر قوله أو لا (بل إنما نص عليه من جهته) أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال ، ولا يشمل الأفعال . وقوله بعد (عمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضمنية قوله . وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضى أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال ، ولا يشمل الأقوال المترجمة منه إلى غيره بالأمر والنهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره أن السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للإطلاق العام ، ويكون كل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً ، ويساعد على أن غرضه الخصوص

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الاطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك في الكتاب أو السنة ^(١) أو لم يوجد ، لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا ، أو اجتهداً ^(٢) مجتهداً عليه منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة ^(٣) الإجماع ، من جهة ^(٤) حمل الناس عليه حسب اقتضاه النظر في الاطلاقين قوله بعد (وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الاطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الاقرار زوجها وإن لم يصرح به في تفاصيل الاطلاقات ، الا انه تقدم له عد الاقرار من الافعال

(١) أى عثرنا عليه في السنة أولم نثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد (لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا) وإذا حمل قوله (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلاً لم يظهر قوله (لكونه اتباعاً لسنة الخ) فانه وما بعده راجع إلى قوله (أو لم توجد) بياناً له . ولو كان هذا راجعاً إلى قوله (وجد) لم يكن لتقيده بقوله (لم تنقل إلينا) معنى

(٢) لا يقال ان الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر مقابلته بما قبله ، لانا نقول ان صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة ، وما بعده بواسطة القياس ونحوه .

(٣) افطر لم لم يقل (راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا) كما قال في سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال ان الاول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا مجرد التنيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الأدلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم . لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً .

(٤) أى فلما حلوا الناس عليه والتزمه الجميع وساروا فيه بدون تكدير دل على إجماعهم عليه ، وهو أولى بالقبول من الاجماع السكوتي ، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع

المصلحة عندهم . فيدخل تحت هذا الأطلاق المصالح^(١) للرسله والاستحسان ؛ كما فعلوا في حد الحمر^(٢) ، وتضمين^(٣) الصناع وجمع^(٤) المصحف ، وحمل الناس

(١) أى ما كان منها في عهد الصحابة

(٢) حيث كان تعزير الشارب في عهده صلى الله عليه وسلم غير محدود ، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يلفنون ثمانين ، وكذا في عهد أنى بكر ، فلما كان في آخر إمرة عمر ، ورأى شيوع الشرب في الناس ، بعد ما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأغنا ، استشار الصحابة في حد زاجر ، فقال على : نرى أن تجلده ثمانين لأنه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى اقرى ، وعلى المقرى جلد ثمانين . وقال عبد الرحمن بن عوف : أرى ان تجعلها كالخف الحدود بينى ثمانين . وعليه تحديد الثمانين هو السنة التى عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه . قال في المرقاة : أى للسياسة

(٣) قال في منح الجليل وقد أسقط النبي صلى الله عليه وسلم الضمان عن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمنهم نظرا واجتهادا . وقال المؤلف في الاعتصام ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال على (لا يصلح الناس الا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يغيثون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط ، فلم يضمنوا مع مسيس الحاجة اليهم لافضى الى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق ، وأما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك ، فتضيع الأموال وقيل الاحترار وتكثر الحيانة . فكانت المصلحة التضمن اه

(٤) أى في زمن أنى بكر (حيث كان مفرقا في المصحف والسب والعظام ، فجعله مجتمعا كله في مصحف ملثمة خشية أن يضع منه شيء مكتوب ، وان كان محفوظا كله في صدور كثيرين من الصحابة ، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لان ما لم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر ، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقا بأمانتهم وعلمهم ، ووكّل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التى نزل بها القرآن ابتداء ، وكلها بلغة قريش ، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الأخرى (التى كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

على القراءة بحرف واحد^(١) من الحروف السبعة ، وتدوين^(٢) الدواوين ، وما أشبه ذلك^(٣) . ويدل على هذا الإطلاق قوله^(٤) عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين^(٥) » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، وإقراره^(٦) - وكل

عنه صلى الله عليه وسلم (فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين . ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المنقح عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آمرا بالانقصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده صلى الله عليه وسلم ، بل حصلوا باجتهاد الخلفيتين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة

(١) يعني الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية . قال في الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف في الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الا في القراءات الأخرى ، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف الا ابن مسعود فإنه أبى طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها

(٢) أى الذى حصل في عهد عمر لكتابة أسما الجيوش ، والعرفاء ، وآلات الحرب ، وأموال بيت المال ومصارفها ، وغير ذلك مما يحتاج اليه الخليفة والولاية (٣) كولاية العهد ، من أبى بكر لعمر ، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن لأرباب الجرائم ، في عهد عمر ، وكهدم الارواق التي بارأه مسجد الرسول وتوسع المسجد بها وتجديد أذان الجمعة في السوق ، في عهد عثمان ولم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو النظر المصلحي الذى أقره الصحابة رضى الله عنهم

(٤) أى قد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها الى نفسه فيسبهم هي ما عملوه استنادا لسنة صلى الله عليه وسلم وإن لم تطلع عليها منقولة عنه ، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى

(٦) وبمجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين

ذلك إما متلقى بالروح أو بالاجتهاد ، بناء على صحة الاجتهاد في حقه — ونهذه ثلاثة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار ، ولكن عدوياً واحداً ، إذ لم يتصل الأمر فيها جاء عن الصحابة تفصيلاً ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار ^(١) . والليل على ذلك أمور : أحدها أن الكتاب مقطوع به ، والسنة مظنونة - والقطع فيها إما يضح في الجلة لاقى التفصيل ، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجلة والتفصيل . والمقطوع به مقدم على المظنون . فإذن من ذلك تقديم الكتاب على السنة

والثاني أن السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فإن كان بياناً فهو ثان على البيان في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب

والثالث ما دل على ذلك من الأخبار والآثار ، كحديث معاذ : « بم يحكم قال : بكتاب الله . قال فإن لم تجد؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد؟ قال : أجهد رأيي » الحديث ^(٢) وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح :

(١) أي فإذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وإن كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا المعنى وإنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل ، بل جهة كونها بياناً يقتضى تقديمها عليه إذا ظن التعارض ، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) المقيد أنها قاضية على الكتاب إلا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضى أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين ، لكنه معنى شرعى لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي بلفظ (كيف قضى إذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله . فإن أتاك ماليش في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ - وفي رواية عنه : « إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت الى غيره » وقد بين^(١) معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود : من عرّض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ، لحديث ! وعن ابن عباس أنه كان إذا عن سئل عن شيء ، فإن كان في كتاب الله قال به ، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به . وهو كثير في كلام السلف والعلماء

وما فرق به الحنفية بين القرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة ، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة . وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار

فان قيل : هذا مخالف لما عليه المحققون :

أما أولاً فإن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضاً فقد يكون ظاهر

لك قضاء الخ قال مصحح التيسير أورد الجوزقاني هذا الحديث في الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة . وقال الترمذى لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وإسناده ليس بمتمصل اه

(١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله (ولا تلتفت الى غيره) شمول الغير لسنة ، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات اليها كيان للكتاب

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . وحسبك أنها تهيد مطلقه ، وتخصص عمومه ، وتعمله على غير ظاهره ، حسباً هو مذكور في الأصول . فالقرآن آت يقطع كل سارق وخصت السنة من ذلك سارق النصاب المعزز ، وآتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم السنة عليه . ومثل ذلك لا يحصى كثرة .

وأما ثانياً فإن الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول : هل يقدم الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم هما متعارضان ^(١) ؟

وقد تكلم الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل ، فإن كل ما في الكتاب لا يقدم ^(٢) على كل السنة ، فإن الأخبار المتواترة لاتنصف في الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبار الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف ^(٣) . وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب ^(٤) ، وهو الكتاب . فإذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

(١) أى فإن علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بشيئهما . وقولهم (لا معارضة بين ظنى وقطعى) إنما يكون في المعارضة الحقيقية ، أى في المعقولات . أما في الشرعيات فلا مانع ، لأنها في الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض دى الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الأدلة الشرعية

(٢) فإن قطعى السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب . فقوله (لا تضعف) أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساوى في قطعية السند والدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظنى الدلالة منه مع قطعى الدلالة منها مع ظنية ضدتها

(٣) أى في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمهما عليه أو تعارضهما

(٤) أى تناولاً

بتقديم الكتاب ، بل التبع الدليل^(١)
فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه والخراج
الكتاب ، بل أن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب ، فكان السنة بمنزلة
التفسير والشرح لمعنى أحكام الكتاب ، ودل على ذلك قوله : (لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ
مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) . فلذا حصل بيان قوله تعالى : (والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا
أيديهما) بأن القلع من الكوع ، وأن المروق نصاب فأكثر من حوز مثله ،
فذلك هو المعنى المراد من الآية ؛ لأن قول إن السنة أثبتت هذه الأحكام
دون الكتاب . كما إذا بين لنا مالاً أو غيره من المفسرين معنى آية ، أو حديث
فصلنا بمقتضاه ، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر القلاني دون أن نقول
عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام . وهكذا سائر ما بينته السنة
من كتاب الله تعالى . فمضى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له ، فلا
يوقف مع اجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه
وأما خلاف^(٢) الأصوليين في التعارض فقد مر^(٣) في أول كتاب الأذلة أن

- (١) أى ما يمتنع للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه
- (٢) شروع في الجواب عن الاشكال الثاني وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما
إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجع أحدهما على الآخر بكونه كتاباً
ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به
إن أمكن ، وإلا تركا
- (٣) حيث قال في المسألة الثانية (وإن كان ظنياً فإن رجح إلى قطعي فهو معتبر ،
وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بياناً له ،
وإن عامة أخبار الأحاديث للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي ، ومثله
هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ،
والأحاديث التي بينت جملة من الربا الخ . وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة
والصلاة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لهذه النوعين من العبادة لا يقال فيها
إنها جزئيات لكل قرآني إلا باعتبار ضعيف ، لأن كونه بدأ بميامنه في الوضوء مثلاً

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في السمل مقبول . وإلا فالتوقف
وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئى تحت معنى قرأ في كلئ . وتبين
معنى هذا الكلام هناك . فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا
المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن
معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التمازض إلا من تمازض
قطعيين^(١) . وأما أن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن
على^(٢) الخبر بإطلاق

وأیضا فإن^(٣) ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غلبه فرض أمراً جائزاً ولعل^(٤)
لا تجدد في الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبحث المذكور
في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم
جزئته لآية الطهارة لا يجعله متعين المقصد في الآية إذ الطهارة كما تتحقق على
هذه الصفة تتحقق بالبدن بالمیاسر . وكذا رفع الیدین عند تكبيرة الاحرام
لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئین
لها حکم الجزئى الحقیق الذى تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها
لأصله وکلیه ، ویترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطائى

- (١) أى وسیأتى الكلام فيه بعد
- (٢) كما تقدم في رد عائشة حديث (إن الميت یعذب بکلاء أهله علیه) بآية
(ولا تزد وزراً وذر أخرى)
- (٣) هذا جواب الاشکال الثالث ، وهو أن السنة أيضاً فيها قطعی السند فلا
تقل عن الكتاب في الدلالة

(٤) كأنه سلم الاشکال بالتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقاً على
السنة ؛ ولكنه جعل أمره هنا ، لأنه أما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط
التواتر . یعنی یروها من یستحيل تواطؤهم على الکذب في کل طبقة إلى زمنه صلى الله
عليه وسلم ، وإما أن يكون نادراً لا يستحق البحث والاستشکال .

المائة الثالثة

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب . فهي تفصيل ^(١) مجمله ، وبيان ^(٢) مشكله ، وبسط ^(٣) مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذي دل عليه قوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية ، وأيضاً فكل ما دل ^(٤) على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لما هو دليل على ذلك ، لأن الله قال : (وَإِنَّكَ لَمَلِي خُلُقٍ عَظِيمٍ) وفسرت عائشة ذلك بأن خلقه ^(٥) القرآن ، واقتصرت في خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن ، لأن الخلق محصور ^(٦)

(١) كالأحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلاً

(٢) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها . مثلاً آية (والذين يكنون الذهب والفضة الخ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة ، فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم فكبر عمر . والحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان

(٣) كافي آية (وعلى الثلاثة الذين خلفوا) فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الخمسة ، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم ، ثم النهي عن قربان نسائهم ، إلى آخر القصة

(٤) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز . بل قال إنه (لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ، لأنه معلوم من دين الأمة)

(٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة . فأفعاله صلى الله عليه وسلم وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن . والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة

(٦) أي بمعنى الجملة الممرقة الطرفين في كلامها . أو أثر الخلق مطلقاً لا يخرج عنها

في هذه الأشياء ، ولأن الله جل القرآن نبياً لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة ، لأن الأمر والنهي أول ^(١) مافي الكتاب . ومثله قوله : (ما قرطنا في الكتاب ^(٢) من شيء) وقوله : (اليوم أكلت لكم دينكم) وهو يريد ^(٣) بإزالة القرآن ، فالسنة إذاً في محمول الأمر بيان لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة إليه ، وأيضا فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر بعد ^(٤) بحول الله . وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلا وجب التوقف ^(٥) عن قبولها ، وهو أصل كلف في هذا المقام فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

(أحدها) أن الله تعالى قال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) الآية ! والآية نزلت في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير ^(٦) بالسقي قبل الأنصاري من شراكج الجرة - الحديث المذكور في (١) يعنى أن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل في العلوم المضادة للقرآن فإن أول ما يعنى به هو الأمر والنهي أى التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية . وأهم مافي السنة بيان التكاليف وتفصيلها . فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الاجمال . ولوقال بدله (لأنها لا تخرج عن كونها بياناً للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء) لكان أوضح في غرضه

- (٢) أى القرآن ، على رأى . والرأى الآخر أنه اللوح المحفوظ
(٣) هذا من تمام الدليل ؛ لأنه لو كان المراد أنه أكل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل . ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوماً لم تخل من سنة قوله وفضيلة . وهو يعين هذا المراد
(٤) أى في المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور في الاشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا
(٥) أى إذا كانت لا تعارض أصلاً قطعياً في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعى . أما إذا عارضها أصل قطعى فردودة
(٦) حيث خاصمه الأنصاري الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال (اسق)

الموطأ^(١) وذلك ليس في كتب الله تعالى، ثم جاء^(٢) في عدم الرضى بمن الوعيد ما جاء :
وقال الله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
مِنْكُمْ ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) ، والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد
إلى سنته^(٣) بعد موته . وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا) وسائر
ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دالٌّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى
عنه في كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن ،
إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله^(٤) . وقال : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ
عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام
بشيء يطاع فيه ، وذلك السنة التي لم تأت في القرآن . وقال : (وَمَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ
قَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) وقال : (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) . وأدلة

يا زبير وأرسل الماء إلى جارك) ففضب الأنصارى وقال : أن كان ابن عمك ؟
فقلون وجه النبي عليه السلام وقال (اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر)
فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أولا التسامح مع جاره بالاكتماء بأقل درجة
في السق ، فلما لم يفهم الأنصارى ذلك وحمله عملا سيئا استوفى صلى الله عليه وسلم
للزبير حقه الشرعي ، وهو أن اللاعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقي سقيا تاما
(١) وقال في التيسير : أخرجه الخمسة (يعني البخارى ومسلوا النسائي وأبا داود
والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده في الموطأ لقال أخرجه السنة
كما هو اصطلاحه

(٢) أى في الآية السابقة ، من عد ذلك خروجا عن الإيمان ، يعني فالكتاب
شهد للسنة بالاعتبار في موضوع ليس في القرآن

(٣) قال في أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله هو الرد إلى
كتابه . والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد إلى أبيه حضوره . وإلى
سنته في غيبه وبعد مماته

(٤) أى فافراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما

القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

(والثاني) الأحاديث الدالة على خم ^(١) ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لو كان ماقى السنة موجوداً في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كما روى نه عليه الصلاة والسلام قال : « يوشكُ بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلال أحلناه ، وما كان فيه من حرام حرّمناه . ألا من بلغه عنى حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله والذي حدثه ^(٢) » وعنه أنه قال : « يوشكُ رجلٌ منكم متكبّاً على أريكته يُحدثُ بحديثٍ عنى فيقول : بيننا وبينكم كتابُ الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحلناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه . ألا وإنّ ما حرّم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثله الذى حرّم الله ^(٣) » وفى رواية : « لألفين أحدكم متكبّاً على أريكته يأتية الأمر من

(١) لو صاغ هذا الاشكال في صورة أخرى كأن يقول : الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معا : الكتاب والسنة ، وأن في السنة ما ليس في الكتاب ، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب . لو فعل ذلك لكان مع كونه في ذاته وجهاً موافقاً لقوله بعد (وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب) ولكان مغايراً تمام المغايرة للاشكال الرابع الذى لا يخرج في محصوه عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة اليه

(٢) روى في مجمع الزوائد عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بلغه عنى حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة : الله ، ورسوله ، والذي حدث به) رواه الطبراني في الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى وزاد أبو داود في أول الحديث قوله (ألا إنى أوتيت الكتاب ومثله معي) وزاد في آخره قوله (ألا لا يحل لكم الحمار الأهل) وكل ذى ناب من السباع ولا لقطة معايد الخ) ولا يخفى أن تحريم الحمار الأهلية . والمذكور منها ليس في القرآن .

أمرى بما أمرت به أو نهيتُ عنه فيقول : لا أدرى ، ما وجدنا في كتاب الله أتبعناه ^(١) . وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب .

(والثالث) أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينص عليها في القرآن ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم الحر الأهلية وكل ذي ناب من السباع ^(٢) ، والعقل ، وفكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو ^(٣) الذي نبه عليه حديث علي ابن أبي طالب ، حيث قال فيه : « ما عندنا إلا كتابُ الله ، أو فهمُ أُعطيه رجلٌ مسلم ، وما في هذه الصحيفة ^(٤) » . وفي حديث آخر ^(٥) عن علي أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : « والله ما عندنا كتاب قرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة — فنشرها فإذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من غير إلى كذا ^(٦) » ، فن أحدث فيها حدثاً فلعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبلُ اللهُ منه صرفاً

(١) هذا اللفظ في أبي داود

(٢) تقدم تخریج الأحاديث في تحريم هذه المحرمات (ج ٣ — ص ٣٧٢)

(٣) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

(٤) أخرجه البخاري والترمذي والنسائي وبقية (قلت وما في الصحيفة ؟

قال العقل وفكك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر)

(٥) قال في التيسير : أخرجه الحنسة ويؤخذ منه أنه ليس في لفظ البخاري ومسلم زيادة (من ولى قوماً بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الابل) هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما في الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها. وبقى النظر في حصر ما عديم في الأمور المذكورة مع سعة عليهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن علي رضي الله عنه كثير مما ليس في الصحيفة والظاهر كما قال في فتح الباري أنه ليس المراد حصر ما علوه بل ما كتبه كما قال : (والله ما عندنا كتاب قرؤه) فتحمل عليها الرواية الأولى وهي قوله (والله ما عندنا الا كذا) غير أن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن علياً رضي الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن .

(٦) لفظ البخاري (من غير الى نور)

ليس في السنة أمر إلا وأصله في القرآن . وإنما هي تبين له وتفصيل ١٧

ولا عدلا . وإذا فيها : ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا . وإذا فيها من وإلى قوما بنير إذن مواله فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا » وجاء في حديث معاذ « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) » وما في معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح في أن في السنة ما ليس في القرآن . وهو نحو قول من قال من العلماء : ترك الكتاب موضعا للسنة ، وترك السنة موضعا للقرآن

(والرابع) أن الاختصار ^(٢) على الكتاب رأى قوم لا خلاف لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما بنيت عليهم أن الكتاب فيه بيان كل شيء ، فأطرحوا أحكام السنة ، فأدام ذلك إلى الانحلال عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « ان أخوف ما أخاف على أمتي اثنتان : القرآن والابن . فأما القرآن فيتعلمه المناقون ليجادلوا به المؤمنين ، وأما الابن فيتبعون الرفيف ، يتبعون الشهوات ويتركون الصلوات ^(٣) » . وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سياتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوم بالأحاديث ، فإن أصحاح السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو البراء : « إن ما

(١) (ج - ص ٧)

(٢) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاختصار المذموم . إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمرا إلا والكتاب دل عليه إجمالا أو تفصيلا ، ولا تلازم بين القول بهذا وإطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بنائهم فاسدا أن يكون المبنى عليه فاسدا فإبطال به في هذا الوجه وما رتبته عليه في قوله (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب) هو كما ترى

(٣) رواه في مجمع الزوائد عن أحمد والطبراني في الكبير قال : وفيه دراج أبو السمح ، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به . ولفظه (إنني أخاف على أمتي اثنتين القرآن والابن أما اللين فيتبعون الرفيف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المناقون فيجادلون به الذين آمنوا)

(المواقفات - ج ٤ - ٢٢)

أخشي عليكم زلة العالم ، وجدال المنافق بالقرآن » وعن عمر : « ثلاث مهذمن الدين : زلة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن ابن مسعود « سجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبذع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق » وعن عمر « إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه » وهنا آثار في هذا المعنى ، حملها العلماء على تأويل القرآن .^(١) رأى مع طرح^(٢) السنن ، وعليه حمل كثير من العلماء قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلم قبض العلماء . حتى إذا لم يبق علماً اتخذ الناس رؤساء جهلاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا^(٣) » وما في معناه ، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا . اطرحوا الأحاديث ، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله ، فضلوا وأضلوا .

وربما ذكروا حديثاً يعطى أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « ما أتاكم مني فاعرضوه . على كتاب الله . فإن وافق كتاب الله فأنأقته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقبله أنا . وكيف أخالف كتاب الله به هذان الله ؟ » قال عبد الرحمن ابن مهدي : الزيادة والخوارج وضمو ذلك الحديث . قالوا : وهذه الألفاظ لاتصح^(٤) عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيه . وقد عارض هذا الحديث قوم فقالوا :

(١) بالتأمل في هذه الآثار لا تجد لها تقيده في غرضه من الاشكال بوجود شيء في السنة ليس في الكتاب ، بل ربما اتجت العكس ، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم في موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها ، ولا تهمل وتطرح ويعمد الى فهم الكتاب بالرأى فهذا الاشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة

(٢) (ج ١ - ص ٧٤)

(٣) لأنها سقيه التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع صلى الله عليه وسلم

ليس في السنة أمر إلا وأصله في القرآن . وإتمامه تبين له وتتميل ١٩

نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونستمد^(١) على ذلك ، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله ، لأننا لم نجد في كتاب الله أن لا قبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال . هذا^(٢) مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين ، كما كذب ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط السقيم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لاحجة فيها على خلاف ما تقدم .
(أما الوجه الأول) فلأننا إذا بينا على أن السنة بيان للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره ، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكاف على وفق البيان أطلع الله فيها أراد بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه ، وعصى رسوله في مقتضى بيانه ، فلم يلزم من أفراد الطاعتين تباین المطاع فيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب ، بل قد يجتمعان في المعنى ، ويقع العصيان والطاعتان من جهتين ، ولا محال فيه . ويبقى النظر في وجود^(٣) ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن ، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى . وقوله في السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلم ، ولكن

- (١) فهي معارضة بالقلب ، بنفس دليل الخصم
- (٢) أي ما ذكر في الاشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والاختصاص بما وضعه الزنادقة
- (٣) يعني أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزير ولو إجمالاً أو احتمالاً ؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ، كما أحال عليها الجواب عن الاشكال الثالث

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشرح ؟ إذ كان للشرح بيان ليس في المشرح وإلا لم يكن شرحاً ، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب ؟ هنا محل النزاع

وعلى هذا المعنى ينزل ^(١) (الوجه الثاني)

وأيضاً فإنا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلى فكانه ليس إياه ، بقوله : (أقيموا الصلاة) أجل فيه معنى الصلاة ، وبينه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان ما لم يظهر من البين ، وإن كان معنى البيان هو معنى البين ، ولكنهما في الحكم يختلفان . ألا ترى أن الوجه في الجمل قبل البيان التوقف ، وفي البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار لاختلافهما معنى ، فاعتبرت ^(٢) السنة اعتباراً المفرد عن الكتاب

(وأما الثالث) فسيأتى الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله

(وأما الرابع) فإنا وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطراحهم السن ، لامن جهة أخرى ^(٣) . وذلك أن السنة — كاتين — توضح

- (١) أى يقال : قولكم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لأنه لم يلتفت الى ما فيها من البيان للمعنى الذى اشتمل عليه الكتاب
- (٢) جواب عما يقال ان ما أوجب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التناير وأنها فيما اشتملت عليه السنة ما لم يوجد أصله في القرآن . كما هو الظاهر من قوله عليه السلام (أوتيت القرآن ومثله معه) وقوله (وإن ما حرم رسول الله مثل الذى حرم الله) فهو يقول : لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمثالة ونحوها من عبارات الواردة في الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكافية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الاشكال في تأصيل قاعدة كلية كوضعنا ؟
- (٣) وهى بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء ، فانه صحيح في ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستثناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه

ليس في السنة أمر إلا وأصله في القرآن . وإنما هي تبين له وتفصيل ٢١

الحمل ، وتفيد المطلق ، وتخصص المصنوع ، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ . فإذا طرحت واتبعت ظاهر الصيغ بمجرد المعنى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره ، جاهلاً بالكتاب خاطئاً في عيائه لا يهتدى إلى الصواب فيها ؛ إذ ليس للمقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير ، وهي الأخرى أبعد على الجللة والتفصيل

وأما ما احتجوا به ^(١) من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأحد من الفريقين ، وإن صح أوجاه من طريق قبيل مثله فلا بد من النظر فيه ، فإن الحديث إما وحى من الله صرف ، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ يوحى صحيح من كتاب أوسنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن المعنى ، إن هو إلا وحى يوحى . وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه ألبيته ، فلا بد من الرجوع إلى الصواب . والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يمارض كتاب الله تعالى ويخالفه . نعم يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز ، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة ، فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة ^(٢) لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور ، فعناه صحيح صح سنده

(١) أى على الإقتصار على الكتاب وطرح السنة ، وقوله (لا يمكن فيه التناقض الخ) أى فلا معنى لطرحه . وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لا بد أن يرد إلى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا أنه لا يخطئ في الاجتهاد رأساً وإن كان هذا أحسن للمادة وأولى في أنه لا يحكم حكماً يمارض الكتاب فلا معنى لإطراح السنة على أى تقدير

(٢) وصار الكتاب مشتملاً على السنة ، فساد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب ، وصار حجة لأصل المسألة ، لا عليها كما هو الاشكال الرابع ، هذا ما يريد .

أولا . وقد خرَّج في معنى هذا الحديث الطحاوي^(١) في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصاري عن أبي حميد وأبي أسيدان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتم الحديث عني فمروا قلوبكم ، وتلين له أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا وأولاءكم به . وإذا سمعتم بحديث عني تنكروا قلوبكم ، وتندُّ منه أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكم ، فأنا أبعدكم منه » وروى أيضا عن عبد الملك اللذكوري عن عباس بن سهل أن أبي بن كعب كان في مجلس فجلسوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرخص والشدد وأبي بن كعب ساكت ، فلما فرغوا قال : أي هؤلاء ما حديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفه القلب ويبلغ له الجلاء وترجون عنده فصدقوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول إلا الخير . وبين وجه ذلك الطحاوي بأن الله تعالى قال في كتابه : (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) الآية ! وقال : (مَنَاءٌ تَقْسَرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) الآية ! وقال : (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ السَّمْعِ) الآية ! فأخبر عن أهل الإيمان بما هم عليه عند سماع كلامه ، وكان ما يحدثون به عن النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لحالته ما سواه . وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقا^(٢) لا مخالفا في المعنى ؛ إذ لو

(١) أقول : وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبخاري . قال : ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف في كلتين : الأولى (وتفر منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكم .
(٢) إنما يلزم منه أن يكون موافقا في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا . فقد يكون موافقا في صفات لبن القلوب الخ عند ذكره ، ويكون معناه لا موافقا

خالف لما اقشعرت الجلود ، ولا لانت القلوب ؛ لأن الضد لا يلزم الخد ولا يرافقه . وخرج الطحاوي ^(١) أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، « إذا حُدِّثْتُمْ عَنِ حَدِيثٍ تَعْرِفُونَهُ وَلَا تُنْكِرُونَهُ فَصَدُّوا بِهِ قُلُوبَهُمْ أَوْ قُلُوبُهُمْ فَإِنِّي أَقُولُ مَا يُعْرِفُ وَلَا يُنْكِرُ . وَإِذَا حُدِّثْتُمْ عَنِ حَدِيثٍ تَنْكِرُونَهُ وَلَا تَعْرِفُونَهُ فَكُذِّبُوا بِهِ ، فَإِنِّي لَا أَقُولُ مَا يُنْكِرُ وَلَا يُعْرِفُ » . ووجه ذلك أن الروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه ^(٢) لوجود معناه في ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ قد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه . وإذا كان الحديث مخالفاً يكذب القرآن والسنة وجب أن يدفع ، ويُعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضاً . والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم ^(٣) مخالفته . وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات . وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح

ولا مخالفاً للكلام خطأي . وقوله (لأن الضد الخ) غير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً ، ولا ألا اقشعرت منه الجلود
وتوجب القلوب

(١) أقول : وذكر في راموز الحديث عن الحكم
(٢) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً ، وإنما مجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل ، وما لا فلا . وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال إلا بالاعتصار على موافقة كتاب الله ، وأن ذلك من هذا الحديث .

(٣) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم ، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألا يكون مخالفاً . وإلا لما كان لذكرها فائدة مع الموافقة . فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنة راجعة إلى الكتاب فليكن جميع أطراف الكلام في هذه المسألة وتلعب مقاصده فيها ووزنها بدقه يظهر لك غشاً من سميتها

ويحقق ذلك ما تقدم في المائة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأذلة ، ففي ذلك الموضوع من أمثلة هذا الأصل في المواقفة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق وإذا ثبت هذا بقي النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة ، وإن كانت بياناً له في التفصيل . وهي :

﴿ المائة الرابعة ﴾

فتقول — وبالله التوفيق — إن للناس في هذا المعنى مأخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكأنه جار مجرى أخذ الليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) الآية ! وعن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فروى أن امرأة من بني أسد أتهتفت قالت له : بلغني أنك لعنت ذَيْبَ وَذَيْبَةَ الْوَاشِئَةِ وَالْمُسْتَوْشِمَةِ ، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول . فقال لها عبد الله : أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . واتقوا الله) ؟ قالت : بلى . قال : فهو ذاك . وفي رواية قال عبد الله : « لعن الله الواشئات والمستوشمات والمتنمصات ^(١) والمتفلجات لعنهن النيرات خلق الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت . فقال : « وما لي لا ألن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو في كتاب الله ! » فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : لأن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث ^(٢) !

(١) الثامنة هي التي تنقش الحاجب حتى تنير شكل خلقته . والمتنمصة هي التي يفعل بها ذلك

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٣٦٨)

في كيفية رجوع السنة إلى الكتاب ، وأن للناس في ذلك ما أخذ ٢٥

فظاهر قوله لما « هو في كتاب الله » ثم فسّر ذلك بقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) دون قوله : (ولا أمرهم فليغيرن خلق الله) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي . ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى محمدا عليه ثيابه ، فنهاه ، فقال اتنى بآية من كتاب الله تنزع ثيابي قفرا عليه : (وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية ! وروى أن طائفا كان يصلي ركعتين بعد العصر ، فقال له ابن عباس : أركهما . فقال : إنما نهى عنهما أن يتخذنا سنة . فقال ابن عباس : « قد نهى ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر » ، فلا أدري أُنذِبَ عليها أم تؤجر ؟ لأن الله قال : (وما كان لؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم) وروى عن الحكم ابن أبان أنه سأل عكرمة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار . قلت : بأي شيء ؟ قال : بالقرآن . قلت : بأي شيء ؟ قال قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكان عمر من أولى الأمر قال عتقت ولو يقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو ، ولكنه أُدْخِلَ ^(٢) مُدْخِلَ المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنة

(ومنها) الوجه المشهور عند العلماء ، كالأحاديث الآتية في بيان ما أُجِلَ ذكره من الأحكام ، إما بحسب كفايات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موافقه ، أو

- (١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضاهم عندي عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب) . رواه في التيسير عن الخمسة
- (٢) أى سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها ، كما رأيت في الآثار المتقدمة . والا فليست بذاتها ولا بكتيبها مدلولوا عليها في الكتاب ، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كل الاعتداد بها ووجوب امتثالها

لواحه ، أو ما أشبه ذلك ، كيئتها لصلوات على اختلافها في مواقيتها وذكوعها وسجودها وسائر أحكامها ، ويأتيها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصيب الأموال للزكاة وتعين ما يركى مما لا يركى ، وبين أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب . وكذلك الطهارة الحدية والخبثية ، والحج ، والنياح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل ، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار والمعان ، والبيع وأحكامها ، والجنابات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملا في القرآن . وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ)

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل : إنك امرؤ احمق . أتجد في كتاب الله الظاهر أربما لا يحبر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسراً ؟ إن كتاب الله أهم هذا ، وإن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرف بن عبد الله بن الشخير : لا تجدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرف : والله ما نريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من ^(١) هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي ينزل على رسول الله عليه وسلم ، ويخضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك . قال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب ، فقال : ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه

فهذا الوجه في التفسير أقرب إلى القصد ، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أي لحديثه بين القرآن فيحدث بالسنة لذلك

(ومنها) النظر الى ما دل عليه الكتاب في الجملة ، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة الى ما فيها من البيان والشرح . وذلك أن القرآن الكريم آتى بالتريف بمصالح الباريين جلباً لها ، والتريف بمفاسدها دفناً لها ، وقد مر أن المصالح لا تمدو الثلاثة الأقسام : وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها ، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها ، والتحسينيات ويلحق بها مكملاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد . وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب آتى بها أصولاً يرجع إليها ، والسنة أنت بها تقريباً على الكتاب وبياناً لما فيه منها . فلا تجدى السنة إلا ما هو راجع الى تلك الأقسام

فالضروريات الخمس كانت أصلت في الكتاب تفصلت في السنة ، فإن (حفظ الدين) حاصله في ثلاثة معان : وهي الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة ومكملها ثلاثة أشياء : وهي الدعاء اليه بالترغيب والترهيب ، وجهاد من عانده أوزارم إفساده ، وتلافى ^(١) نقصان الطارىء في أصله . وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال . (وحفظ النفس) حاصله في ثلاثة معان : وهي إقامة أصله بشريعة التناسل ، وحفظ ^(٢) بقائه بعد خروجه من الدم الى الوجود ، من جهة ^(٣) المأكل والمشرب ، وذلك ما يحفظه من داخل ، والملبس والسكن ، وذلك ما يحفظه من

(١) بمحاطة الامام على إقامة أصول الدين بإقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال (وحفظ النفس من جانب الدم ، وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنائيات) لوفى بالثالث إلا أنه سيخرج الحد والقصاص في المكل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد ، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سيقول : لكن عليه . أين هو المعنى الثالث ؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والاخر من الخارج فإذا ضا إلى الأول كملت ثلاثة . وقوله (وإقامة ما لا تقوم النخ) عائد الى المكملين قبله

(٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من لحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل النخ

٢٨ ومنها أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرآن

خارج . وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة . ومكمله ثلاثة أشياء ، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كل شيء ، وذلك بأن يكون على التكاح الصحيح ، ويلحق به كل ماهو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ ما يتفدى به أن يكون عما لا يضر أو يقتل أو يفسد ، وإقامة مالا تقوم هذه الأمور إلا به من التبايح والصيد ، وشرعية ^(١) الحدود والقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشبه ذلك . وقد دخل ^(٢) (حفظ النسل) في هذا القسم ، وأصوله في القرآن والسنة بينها . (وحفظ المال) راجع الى مراعاة دخوله في الأملاك ^(٣) . وكسبتيه أن لا يفتى ^(٤) ومكمله دفع ^(٥) العوارض ، وتلافى ^(٦) الأصل بالزجر والحد والضمان . وهو

(١) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض - وما آثرها - كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب عدم . وهذا هو المكمل الثالث ، وإن كانت اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصد لآمان من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحا في نفسه

(٢) أى في قسم حفظ النفس ، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمله . والجميع كما قال - أصله في القرآن

(٣) أى بوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعا

(٤) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه (ألا يفتى) أى تمتع إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التمية وسيلة إلى عدم فوائده بالاتفاق وغيره . أما التمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضروري حفظه . وقد يصحح الأصل بأن التمية التي تعد من الحفظ الضروري تمية المال الفاسد عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتمية لا تدخل في الضروريات فكل من العنين وجبه بل مقصود في الواقع . وعلى الأول يكون المعنى (لأجل الأبنى) فهو مفعول لأجله بدون تقدير . وعلى الثاني (خشية ألا يفتى)

(٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته

(٦) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل النصب الذي لم يحصل به تلف ، والحد في السرقة ، والضمان في التلف ، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس ، وعما فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص

في القرآن والسنة . (وحفظ العقل) يتناول ^(١) ما لا يفده ، وهو في القرآن . ومكلمة شرعية الحد ^(٢) أو الزجر ^(٣) وليس في القرآن له أصل على الخصوص ، فلم يكن له في السنة حكم على الخصوص أيضا ، فبقى الحكم فيه إلى اجتهاد ^(٤) الأمة . وإن ألحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف . هذا وجه في الاعتبار في الضروريات . ولك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

وإذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضا فيها على ذلك الترتيب أو نحوه ؛

فإن الحاجيات دائرة على الضروريات

وكذلك التحسينيات

وقد كانت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة ، فلم يتخلف عنها شيء . والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة ، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه ومن تشوف إلى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة ، والتيسير ، ورفع الحرج ، والرفق

(١) لعل الأصل (يتناول) بالباء الموحدة . وقوله (في القرآن) أي من الآيات الدالة على إباحة الأصل من الطيات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء . ويحتمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول ما يفده) بحذف (لا) أي يتناول حفظه عما يفده . وهو في القرآن تحريم الخمر

(٢) أي في الخمر

(٣) أي في سائر المخدرات

(٤) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا في الزجر وحده الخمر كذلك ، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنة بحد مخصوص ، فكانوا يضربونه بالعمال تارة وبالجرید تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فأنها جاءت من القياس على القذف كما قال علي (إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذ هذى أقرى) فأخذ عمر برأيه وحد في الخمر ثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة ؛ كالتييم ، ورفع حكم النجاسة فيما اذا عسر إزالتها . وفي الصلاة بالنصر ، ورفع القضاء في الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفي الصوم بالنظر في السفر والمرض . وكذلك سائر المبادات . فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتييم والقصر والغفر فذاك ، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضع الرخص ؛ كالتيمة للضرر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة ^(١) الصيد وان لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم ^(٢) ما يتأتى بالذكاة الأصلية .

وفي التماسك من القدر على البضع من غير تسمية صدق ، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو ' كثر ' ^(٣) ، وإباحة الطلاق من أصله ، والمخلع ، وأشياء ذلك وبالنسبة الى المال أيضاً في الترخيص في الفرر اليسير ، والجهالة التي ^(٤)

(١) فالإباحة هنا رخصة دعا إليها رفع الحرج ، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم آتفاً من مكملات حفظ النفس

(٢) لأن الدم الحثيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين

(٣) ففي التقيد بالثلاث رفع حرج وتيسير للرأه بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها فتزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق . وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكمله له ، الواردة في الكتاب والسنة ، من بحث الحكمين وغيره

(٤) كما في أصول الجدران المغنية في الأرض . وكما في بيع البطنخ ؛ وكما في بيع النجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قبل يمه يفسده ، فاعف عن ذلك

أغنى الضروريات والحاجيات والتحصينيات ، ومكلمات كل منها ٣١

لا انشكاك عنها في الغالب ، ورخصة السلم والرايا والقروض والثقة والقراض والمسافة ونحوها . ومنه التوسعة في ادخال الأموال وإيساك^(١) ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع^(٢) بالطيبات من الحلال على جهة القعد من غير إسراف ولا إقتار وبالنسبة الى العقل في رفع المخرج عن المكروه ، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس^(٣) عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة^(٤) رفع المخرج ؛ لأن أكثره اجتهادي وينت السنة منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أجمل من الكتب . وما فسر من ذلك في الكتاب فالتة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جارا أيضا كجريان الحاجيات ، فانها راجعة الى العمل بكلام الأخلاق وما يحسن في مجارى المادات ؛ كالمطهرات بالنسبة الى العلوات ، على رأى من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الميئات والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإتقانات ،

(١) لا ينافي هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم ؛ لأن المعداد منها فيه ما كان مقيدا بأحد القيدى أى بالآبى ، كما هو أصل النسخة ، أو بالآبى ، كما هو الوجه الثانى ، وسبق أن القيدى مطلوبان معا

(٢) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كإباحة الصيد والمواسة ، لأنه توسيع على النفس بما يقوى حفظها ، وإن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال في هذه الطيبات

(٣) أى فالنفس حيثئذ مقدمة على العقل . فیرخص فيما يدفع عنها الملاك وإن كان يضر بالعقل ، سواء أكان أكلا أم شربا

(٤) أى والقاعدة مقررة في الكتاب صریحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعبر كليا له . وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله (أكثره اجتهادى) أى فالمعقول فيه أن يناط بكليات تنفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قال

٣٢ (ومنها) أن السنة إنما رسمت للمجتهدين طريق الاستنباط من القرآن

وآداب الرفق في الصيام . وبالنسبة الى النفوس كالرفق والاحسان ، وآداب الأكل والشرب ، ونحو ذلك . وبالنسبة الى النسل كالإمساك بالمعروف أو التبريح بالاحسان ، من عدم التضييق على الزوجة ، وبسط الرفق في المعاشرة ، وما أشبه ذلك . وبالنسبة الى المال كأخذ من غير اشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله ، والبذل منه على المحتاج . وبالنسبة إلى العقل كباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها ، بناء على أن قوله تعالى : (فاجتنوه) يراد به المجانبة باطلاق لجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معا . وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح وأما المقصود هنا التنبيه . والماقل يهتدى منه لما لم يذكر مما أشير اليه . والله التوفيق

(ومنها) النظر الى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) النائر بين الأصول والفروع ، وهو المبين في دليل القياس ولنبدأ بالأول :

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أوفى السنة كما تقدم في المأخذ الثاني ، وتبقى الوسطة على اجتهاد ، والتباين^(١) لمجاذبة الطرفين لإياها ؛ فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك الى انظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد ، وربما يحد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة ، فيأتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو أخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي^(٢) أو غيره^(٣) . وهذا هو المقصود هنا

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعى جذب أحد الطرفين لما باينت الآخر

(٢) كما يأتي في احتجاج سودة

(٣) إذا جعل بالجر عطفا على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

وذلك على وجهين : إما يرد الواسطة المسكوتة الواقعة بين طرفي منصوصين إلى أحدهما مثلا ٣٣

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما ، فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الجر الأهلية . وقال إنها ركس^(١) وستل^(٢) ابن عمر عن القنفذ قال : كلُّ ، وتلا : (قل لأجِدُ فيما أوحىَ إلیَّ) الآية ! فقال له إنسان : إن أباهم يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخرج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجلالة والبنات » وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلالة وهي المنهدة . فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب^(٣) والحبارى^(٤) والأرنب^(٥) وأشباهها^(٦) بأصل الطيبات

(والثاني) أن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والصل وأشباهها ، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة في الجنين بالفترة في المثال الثامن ، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفا على قوله (لاحق) يكون نوعا ثالثا غير اللحق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

(١) أخرجه أبو داود . ومثله الذئب فقد روى الترمذي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : (أو يأكل الذئب أحد فيه خير ؟)

(٢) أخرج في التيسير حديث إباحة الضب عن السنة

(٣) عن أبي داود

(٤) عن الحسن

(٥) أي كالجراد . وقد أخرجه عن الحسن

والبغضاء . والصدع عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكروحة حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبيذ الدباء والمزفت والنقى وغيرهما فنهى عنها إجماعاً كما بالمسكرات تحقيقاً ، سداً للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالأكل والعسل ، فقال عليه الصلاة والسلام : « كنت^(١) نهيتكم عن الاتياف فانتبهوا . وكلُّ مسكرٍ حرام^(٢) » وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم^(٣) ، فين أن « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وكذلك نهى عن الخيلطين للمنفعة التي نهى من أجله عن الاتياف في الدباء والمزفت وغيرهما . فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يبين ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجوارح المعلوم ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيد حرام ، إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه اعطاد لنفسه لآكل ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكل فلا تأكل » فافى أخاف أن

(١) تحريم الاتياف في هذه الأوعية سد للذريعة ، وفضام لهم عن المسكر أو وعيته إذ كانوا حديثي عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطمأننت اليه نفوسهم وشكروا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التي لا مندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً . فقد رجع جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضى رجع جانب الحل الذي هو الأصل . وسواء أقلنا إن ذلك يوحى أم باجتهاد ، فالكل ياتيه صلى الله عليه وسلم

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفي التيسير حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخارى

(٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الإباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهي القليل الذي لا يسكر ، إلى أى الطرفين تنضم ؟ فين أن ما أسكر كثيره الخ

يكون إنا أمسكه على قسه ^(١) وفي حديث آخر : « إنا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنا أمسكه عليك ^(٢) » وجاء في حديث آخر : « إنا أرسلت عليك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه ^(٣) » الحديث ^(٤) . وجميع ذلك رجوع للأصليين الظاهرين ^(٥)

(والرايع) أن النهي ورد على المحرم أن لا يقتل الصيد مطلقاً ، وجاء أن على من قتله عمداً الجزاء ، وأبيح للحلال مطلقاً فن قتله فلا شيء عليه ، فبقى قتله خطأ في محل النظر ، فجاءت السنة ^(٦) بالتسوية بين العمد والخطأ . قال الزهري : جاء الترتب بالجزاء على العمد ، وهو في الخطأ سنة ، والزهري من أعلم الناس بالسنن

(والخامس) أن الحلال والمحرام من كل نوع قد بيّنه القرآن ، وجاءت بينهما أمور ملتبسة ، لا تخدعها بطرف من الحلال والمحرام ، فين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل . فالأول ^(٧) قوله : (الحلال يئن ، والمحرام يئن ، وبينهما أمور مشتبهات » الحديث ^(٨) . ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زعنة : « واحتجني منه يأسودة » لما رأى من شبهة بعتة الحديث ^(٩) !

(١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن

(٢) أخرجه أحمد وإبراهيم داود

(٣) فيكون الحديث الأول من اللاحق بأحد الطرفين احتياطاً فقط

(٤) أخرجه أبو داود

(٥) أي الطرفين الواضحين

(٦) كما أخرج مالك في قصة الذي رفع أمره إلى عمر : أنه أجرى مع صاحب

له فرسين يستبقان ، فأصابا ظلياً وهما محرمان . لحكم عليه هو وعبد الرحمن بن عوف

بعض

(٧) أي ما كان على الجملة

(٨) تقدم (ج ٣ - ص ٨٦)

(٩) حديث عائشة ، قال في التيسير أخرجه السعة إلا الترمذي وقد جاء في الحديث

وفي حديث عَدْرِ بْنِ حَاتِمٍ فِي الصَّيْدِ : « فَإِذَا اخْتَلَطَ بِكِلَابِكَ كَلْبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ ، لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ قَتَلَهُ الَّذِي لَيْسَ مِنْهَا » ^(١) ، وَقَالَ فِي بَرِّ بَضَاعَةِ وَقَدْ كَانَتْ تَطْرَحُ فِيهَا الْحَيْضُ وَالْغَرَائِزُ : « خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ » ^(٢) ، فَحُكِمَ بِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ الطَّهَارَةُ . وَجَاءَ فِي الصَّيْدِ : « كُلْ مَا أَصْنَيْتَ ، وَدَعْ مَا أُنْمَيْتَ » ^(٣) ، وَقَالَ فِي حَدِيثِ عَقْبَةَ بْنِ الْحَرْثِ فِي الرِّضَاعِ إِذَا أَخْبَرْتَهُ الْمَرْأَةُ السُّودَاءُ بِأَنَّهَا أَرْضَعَتْهُ الْمَرْأَةَ الَّتِي أَرَادَ تَزْوُجُهَا — قَالَ فِيهِ : « كَيْفَ بَهَا وَقَدْ

(هُوَ) لَكَ يَا عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ . الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرِ — ثُمَّ قَالَ لِسُودَةِ بِنْتِ زَمْعَةَ زَوْجَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : احْتَجِي مِنْهُ (لِمَا رَأَى شَبْهَهُ بِعَتَبَةٍ . فَأَلْحَقَهُ بِصَاحِبِ الْفَرَّاشِ ، وَهُوَ وَاضِعٌ ، وَأَلْحَقَهُ بِغَيْرِ صَاحِبِ الْفَرَّاشِ مِنْ جِهَةِ الْحَرَمِيَّةِ ، فَلَمْ يَجْعَلْهُ مِنْ عَاهِرِ سُودَةٍ ، لَوْ ضُوحٌ شَبْهَهُ بِغَيْرِ أَيْهَا . احْتِطَا

(١) قَالَ فِي أَعْلَامِ الْمُحَقِّقِينَ : مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

(٢) الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَصْحَابُ السَّنَنِ . وَفِيهِ : إِنَّا نَسْتَقِي لَكَ الْمَاءَ مِنْ بَرِّ بَضَاعَةِ وَتَلْقَى فِيهَا لَحْمَ الْكِلَابِ وَخَرْقَ الْحَايِضِ وَعَذْرَ النَّاسِ (جَمْعُ عَذْرَةٍ ، وَهِيَ الْقَتِيلَةُ الَّتِي تَوْضَعُ دَاخِلَ الْحَلْقِ إِذَا أَصَابَهُ وَجَعٌ) وَإِذَا نَظَرَ إِلَى الرِّوَايَاتِ الْآخَرَى الَّتِي فِيهَا زِيَادَةٌ (إِلَّا مَا غَيَّرَ لَوْنَهُ أَوْ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ) يَكُونُ الْحُكْمُ بِالطَّهَارَةِ لِأَنَّ عِلَامَةَ التَّنْجِيسِ لَمْ تَوْجَدْ فِيهِ ، وَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ الرِّوَايَاتُ ضَعِيفَةً سَنَدًا ، لَكِنَّهَا لَا بَدَّ أَنْ تَكُونَ بِحَيْثُ يَتِمَّدُ عَلَيْهَا ، بِدَلِيلِ الْإِجْمَاعِ عَلَى مَعْنَاهَا ، وَلَا إِجْمَاعٍ بِدُونِ سَنَدٍ مِنَ الْكِتَابِ أَوْ السُّنَنِ ، فَلَا يَكُونُ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ ، لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ تَحْقِيقِ الْمَنَاطِ قَطُّ إِذَا كَانَتِ الْقَاعِدَةُ مُقَرَّرَةً مِنْ قَبْلُ ، وَيَكُونُ هَذَا كَتَذْكِيرِهِمْ بِالْحُكْمِ . أَمَّا إِذَا كَانَ إِشْكَالُ الْحُكْمِ فَهُوَ مِنَ الْيَابِ

(٣) رَوَاهُ الطُّهْرَانِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ . قَالَ الْعَلْقَمِيُّ : بِجَانِبِهِ عِلَامَةُ الصَّحَّةِ . وَبِالْأَمَلِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ مَسْأَلَةِ الصَّيْدِ وَمَسْأَلَةِ الْمَاءِ ، حَيْثُ إِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَعَ فِي الصَّيْدِ عَنِ الْحُلِّ فِي الْمَاءِ الطَّهَارَةِ . تَجِدُ أَنَّهُ قَدْ أَخَذَ فِيهَا بِالْأَصْلِ إِنْ كَانَ اجْتِهَادًا فَلَا أَصْلَ لِلذَّكَاءِ الشَّرْعِيِّ الْمَعْرُوقِ ، وَالصَّيْدِ رَخْصَةً بِقَيُودٍ وَشُرُوطٍ ، فَالْمَنْجُزُ بِمَحْصُولِ الشُّرُوطِ رَجَعْنَا إِلَى الْأَصْلِ وَهُوَ عَدَمُ الْحُلِّ ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَذْكُورٍ ، وَكَذَلِكَ الْمَاءُ رَجَعَ فِيهِ الْأَصْلُ ، وَهُوَ الْوُصْفُ الَّذِي خُلِقَ عَلَيْهِ حَتَّى يَتَّبِعَ مَا يَخَالِفُهُ ، وَلِذَا لَمْ يَتَّبِعْ بَقِيَ عَلَى أَصْلِهِ

زَعَمَتْ أَنَهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا ؟ دَعَا عَنْكَ » ^(١) الى أشياء من هذا القبيل كثيرة (والسادس) أن الله عز وجل حرم الزنى ، وأحل التزويج وملاك الدين ، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع ، فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض ، فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه ، حتى يكون ^(٢) محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً ^(٣) ، أو في بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث : « أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُمْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْتُمْ أَنْ نَكَا حُهَا بَاطِلٌ » فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل . فإن دخل بها فلها مهرٌ بِمَا سَتَلَّ مِنْهَا ^(٤) وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحل صيد البحر فيما أحل من الطيبات ، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث ، فنارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكمها ، فقال عليه الصلاة والسلام : « هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ » ^(٥) وروى في بعض الحديث

(١) الحديث أخرجه في التيسير عن خمسة الأسما ، وفيه أنه تزوج بنتاً لاني إهاب بن عزيز ، فأته امرأة فقالت : إني أَرْضَعْتُ عَقَبَةَ وَالَّتِي تَزُوجُ بِهَا ، فَرَكِبَ إِلَى الْمَدِينَةِ . فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ ؟) فَجَارَهَا . إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّ هَذَا إِرْشَادٌ إِلَى طَرِيقِ الْوَرَعِ وَالتَّزَوُّجِ عَنِ الشَّبَهَاتِ وَلَوْ ضَعِيفَةً ، فَإِنَّ الشَّارِعَ جَعَلَ لِسَمَاعٍ دَعَا الْمَرْأَةَ فِي الرِّضَاعِ شَرْطًا لَمْ تَسْتَوْفِ هَاهُنَا ، فَكَانَ مَقْتَضَاهُ أَلَّا يُلْتَفَتَ إِلَى قَوْلِ الْمَرْأَةِ ، وَلَا يَقْضَى بِهِ فِي تَحْرِيمِ هَذَا النِّكَاحِ . وَمِنْهُ تَمَلَّ مَا فِي قَوْلِهِ (التي أراد أن يتزوج بها)

(٢) أى المسكوت عنه ، أى باقية الذي لم يتينه السنة
(٣) كما في مثال النكاح بغير ولي قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول . وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي باختلاف يسير في بعض ألفاظه (تيسير)
(٥) أخرجه في التيسير عن الأربعة عن أبي هريرة ، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجاب به برضه وزاد عليه فأتمه حل ميتة

وَأُحِلَّتْ مَيْتَتَانِ : الْحَيْتَانُ وَالْجِرَاهُ ^(١) وَأَكَلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا قَذَفَهُ الْبَحْرُ
لَمَّا آتَى بِهِ أَبُو عَيْبَةَ

(والثامن) أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ، وَأَقْصَى مِنَ الْأَطْرَافِ بَعْضُهَا مِنْ
بَعْضٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ .
هَذَا فِي الصَّدِّ . وَأَمَّا الْخَطَأُ فَالْأَدِيَّةُ ؛ لقوله : (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِرَّةٌ مُسْلَمَةٌ
إِلَى أَمَلِهِ) وَيَنْ ^(٢) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ دِيَّةَ الْأَطْرَافِ ، عَلَى التَّحْرِيرِ الَّذِي يَأْتِي ^(٣)
بِحَوْلِ اللَّهِ ، فَخِافَ طَرَفَانِ أَشْكَلَ بَيْنَهُمَا الْجَنِينُ إِذَا أَسْقَطَتْهُ أُمُّهُ بِالضَّرْبَةِ ^(٤) وَنَحْوِهَا ؛
فَإِنَّهُ يَشْبَهُ جِزَاءَ الْإِنْسَانِ كَسَائِرِ الْأَطْرَافِ ، وَيَشْبَهُ الْإِنْسَانَ التَّامَّ خَلْقَتَهُ ، فَيَبْتِغِ
السَّنَةَ ^(٥) فِيهِ أَنْ دِيَّتُهُ الثُّرَّةُ ^(٦) ، وَأَنْ لَهُ حَكْمُ نَفْسِهِ لِعَلِّمْ تَحْضُ أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ لَهُ
(والتاسع) أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَأَبْلَحَ الْمَذَكَّةَ ، فَدَارَ الْجَنِينُ الْخَارِجُ مِنْ بَطْنِ
الْمَذَكَّةِ مَيْتًا مِنَ الطَّرَفَيْنِ ، فَاحْتَمَلَهُمَا . قَالَ فِي الْحَدِيثِ : « ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتتان بدمان . فأما الميتتان فالحوت
والجراد الخ) عن ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن ابن عمر . قال العزيري قال الشيخ:
حديث صحيح

(٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم
عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب . وهذا المثال مما وقع
في الكتاب النص على الطرفين ، لكن يان أحدهما به والاخر بالسنة ، وبقيت
الواسطة على اجتهاد يمد على الناظر

(٣) في المثال الرابع ما يجري مجرى القياس

(٤) أى من غيرها

(٥) في حديث أخرجه السنة

(٦) قال صاحب التيسير في شرح الحديث : الفرة عند العرب العبد والأمة ،
وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من الميّد نصف عشر الدية . وقوله (حكم نفسه) أى لم
يلحق بأحد الطرفين

أُمّه ، ^(١) ترجيحاً للجانب الجزئية على جانب الاستقلال
 (والعائسر) أن الله قال : (فان كنّ نساءً فوقنّ اثنتين فلهنّ ثلثا ما تركن .
 وإن كانت واحدة فلها النصف) فبقيت البنتان مكوثاً عنهما ، فنقل في السنة ^(٢)
 حكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين . ذكره القاضي إسماعيل
 فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى
 أحد الأصول المنصوص عليهما ، أو إليهما مما فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا
 يخرج عنهما ولا يندوهما ^(٣)

وأما مجال القياس فانه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من
 نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات
 مثلها ، فيجترى بذلك الأصل عن ترجيح الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه . وهذا
 النوع بناء على أن القيس عليه — وإن كان خاصاً — في حكم العام معنى وقد

(١) برواه في الجامع الصغير عن أبي داود والحاكم عن جابر ، وأحمد وأبي داود
 والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطني والحاكم عن أبي سعيد والحاكم
 عن أبي أيوب الانصاري وعن أبي هريرة ، والطبراني عن أبي أمامة وأبي الدرداء
 وعن كعب بن مالك قال المتاوي : قال الغزالي صح صحة لا يتطرق احتمال الى متنه
 ولا ضعف في سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره في الأساليب . قال الحاكم :
 صحيح الاسناد . وقال العراقي : وليس ذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيده كلها
 وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنقض به الحجة اه قال العراقي . ورواه الطبراني
 في الأوسط بسند جيد فكان ينبغي للصف عدم إغفاله . فانه ليس فيما ذكره مثله
 بل الكل معلول

(٢) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلى الله عليه وسلم
 يتبين لها أخذ عهدها مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لها الثلثين ولأولادها
 الثلث ، وله الباقي

(٣) غير ظاهر في الفرة في الجنين ، لانه لم يأخذ حكم النفس ولا الاطراف .
 وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطي)

مر في كتاب الأدلة^(١) بيان هذا المعنى . فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا . وسواء علينا ألقنا إن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس^(٢) أو بالوحى ، إلا أنه جارٍ في أفهامنا بحرى للقياس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة^(٣) . وله أمثلة

(أحدهما) أن الله عز وجل حرم الربا^(٤) ، وربما الجاهلية الذى قالوا فيه : (إنما البيعُ مثلُ الربا) هو فسخُ الدين في الدين ، يقول الطالب : إما أن تقضى وإما أن تُربى وهو الذى دل عليه أيضاً قوله تعالى : (وإن يُبَيِّمُ فلكم رُوسُ أموالكم،

(١) في المسألة التاسعة ، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وإن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذى فيه الحكم ، كحرمة التبيذ يجعل الحر شاملاً له معنى وإن لم يشمل صفة

(٢) بناء على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد (٣) في المسألة الثانية ، حيث قال إن الظن الراجح إلى أصل قطعى يعول عليه .

ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النهى عن جملة من البيوع والربا

(٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعتقد في الاسلام ، لأن هذا هو الذى بصده التشريع فألحق به ما عقد في الجاهلية فقال (وربما الجاهلية موضوع الخ) وهذا

إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو وحى بحرى في أفهامنا بحرى القياس . ويصح أن يكون هذا المقدار إلى قوله (وإذا كان كذلك) مثلاً لما تردد بين طرفين

واضحين فألحقه بأحدهما . وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضاً (قل للذين كفروا إن يتوبوا ينغفر لهم ما قد سلف) فتردد ربا الجاهلية بين ما ينغفر فينغذ عقده

ومالا ينغفر فيظل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجرى في أفهامنا

بحرى القياس قوله (وإذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب إلى عبارته من الأول حيث ذكر في قوله (وإذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير

إلى العلة في ربا الجاهلية ، وإن كان يعد كون هذا الوجه مقصوداً له هنا أنه فرغ من أمثلة اللاحق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجارى بحرى القياس

لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ) فقال عليه الصلاة والسلام : « وربما الجاهلية موضوع .
وأولُ ربا أضمة ربا العباس بن عبد المطلب ، فأين موضوع كله »^(١) . وإذا كان
كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض الحقت السنة به كل
ما فيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام : « الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ ، وَالْفِضَّةُ
بِالْفِضَّةِ ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ ، وَالْتَمْرُ بِالتَّمْرِ ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ ، مِثْلًا بِمِثْلِهِ ،
سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ ، يَدًا بِيَدٍ . فمن زاد أو ازداد فقد أَرَبَى ، فإذا اختلفت هذه الأصناف
فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يَدًا بِيَدٍ »^(٢) ثم زاد^(٣) على ذلك بيع النساء إذا
اختلفت الأصناف ، وعدَّهن الربا ، لأن النساء في أحد الموضعين يقتضى الزيادة^(٤)
ويدخل فيه بحكم المعنى^(٥) السلف يجرُّ قضا ، وذلك^(٦) لأن بيع هذا الجنس

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات إلى هذه رواية لابي داود عن مسلم ابن يسار بإسناده

(٣) الخاق ثان جاء في قوله صلى الله عليه وسلم (فإذا اختلفت الخ) ثم للتأخر
الترجي وإلا فالخاقان في حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ
الحديث ترتيباً في الخاق زماناً أيضاً وكان عليه أن يؤخر قوله (فإذا اختلفت)
بعد قوله (ثم زاد) . ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف
جاء بالخاق السنة : لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص
النساء عند اتفاق الأصناف فقط ، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من
هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يساعده ما كان جارياً عندهم
ووقع عليه التحريم في القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيراً في مقابلة شعير لأجل بأكثـر .
في مقابلة دراهم لأجل بأكثـر ، وهكذا فليرجع إلى التاريخ المبسوط في مثله

(٤) أى غالباً في العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل التحريم في بيع هذه الأصناف بمثلها متفاضلاً . وقوله بعد (والأجل
الخ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدراً ، فهو تكيل لقوله (لأن
النساء في أحد الموضعين الخ)

بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير^(١) شيء ، وهو ممنوع . والأجل في أحد الموضعين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة ؛ إذ لا يسلم الحاضر في الثائب إلا ابتداء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : ليم جاز مثل هذا في^(٢) غير التقدين والمطمومات ولم يميز فيهما ؛ محل نظري يفي وجهه على المجتهدين ، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها^(٣) الى اليوم ، فذلك بينها السنة^(٤) إذ لو كانت بينة لو كل في الثالب أمرها الى المجتهدين ، كما وكل اليهم النظر في كثير من محال الاجتهاد ، فمثل هذا جار^(٥) سيجرى الأصل والفرع في القياس . فتأمل

(١) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما اذا دار الفضل من الجانبين ، كما في أخذ كثير ردى في قليل جيد ، فزيادة الردى . تقابل بمجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إنه هناك غررا كبيرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع . وتعليقه غير ما حقيقه بعضهم من أن العلة سد الذريعة

(٢) أى التفاضل والتسوية

(٣) أى علتها وسر الفرق بين التقود والاطعمة وبين غيرهما ، حيث منعنا فيهما أجزا فيما حداهما . راجع الجزء الثاني من أعلام الموقعين فيه البيان الكافي في المطلوب والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا في التقدين والمطمومات المقتاة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح

(٤) فن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين . وأنه لما فقدت الايل في جهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين الى ايل الصدقة . وهذا فيه الأمران معا

(٥) لم يميز بأنه منه . لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها ، فرما كان تعبدا ليس مبنا على علة . فلا يتأتى إجراء القياس فيه . وإيضاً من أنه إما أن يكون بالوحى لا غير ، بناء على أنه لا يجتهد ، أو بعضه به وبعضه بالقياس لأن جواز له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتى قوله (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص الخ)

(والثاني) أن الله تعالى حرم الجمع^(١) بين الأم وابنتها في النكاح ، وبين الأختين وجاء في القرآن : (وأحلّ لكم ما وراء ذلكم) فجاء نهيّه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا : وقد يروى في هذا الحديث : « فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم »^(٢) والتعليل يشعر بوجه القياس

(والثالث) أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكبه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر ، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهور ماؤه ، الحل ميتته »^(٣)

(والرابع) أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهي بما يشكل قياسها على العقول ، فبين^(٤) الحديث من دياتها ماوضح به السبيل ، وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره ، فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حذوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة : من النصف والربع ، والثلث ، والثلث ، والسدس ، ولم يذكر ميراث العصبه إلا ما أشار إليه قوله في الأبوين : (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمّ الثلث) الآية ! وقوله في الأولاد : (للذكر

(١) أى في صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت - فإن اتحريم تأييد لا يخص مجرد الجمع

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ١٩٢)

(٣) تقدم (ج ٤ - ص ٣٧)

(٤) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل ، كالأمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الإلحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدي خطأ على البدن ، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة ، وهي أنه بين (ماوضح به السبيل) دون أن يقول (ألحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضا قوله (وكأنه) ولم يذكرها في تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حُظٍّ الأُشَيْنِ) وقوله في آية الكَلَالَةِ: (وهو يرثُها إن لم يكن لها ولدٌ) وقوله: (وإن كانوا إخوةً رجالاً ونساءً فلذلكُ مثلُ حُظٍّ الأُشَيْنِ) فاقتضى أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم. قال (١) عليه الصلاة والسلام: «لِخِطِّوا الفرائضَ بأهلها، فإخى فهو لأولى رجلٍ ذكر» (٢)، وفي رواية: «فَلأولى عَصْبَةٍ ذَكَرَ» فأتى هذا على ما بقي مما يحتاج إليه، بعدما به الكتاب على أصله

(والداس) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ، وَأَخَوَاتُكُم مِّن الرِّضَاعَةِ) فألحق النبي صلى الله عليه وسلم بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التي يحرم من النسب؛ كالعمة، والخالدة، وبنت الأخ، وبنت الأخت، وأشباه ذلك. وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنبي الفارق، نصت (٣) عليه السنة — إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد — فقال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ» (٤)

- (١) محل الشاهد قوله (فإخى الخ) المفيد للعموم في العصبة
- (٢) رواه هذه الرواية في التيسير عن أحمد والشيخين والترمذي وقال أخرجه البخاري ترجمة. قال في نيل الأوطار عن هذه الرواية: هكذا في جميع الروايات ووقع عند صاحب النهاية والنزاهة وغيرهما من أهل الفقه بلفظ (فَلأولى عَصْبَةٍ ذَكَرَ) واعترض ذلك ابن الجوزي والمنذري بأن لفظة العصبة ليست محفوفة
- (٣) أي وجهة الإلحاق نصت عليه السنة، قال عليه الصلاة والسلام الخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين، فلم يترك صلوات الله عليه. قوله (نصت الخ) خبر ثان

- (٤) أخرجه الترمذي بلفظ (من الرضاع) وقال العزيمي حسن صحيح

وسائر ما جاء في هذا المعنى ، ثم ألحق ^(١) بالأثاث المذكور ؛ لأن اللبن للفعل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بالرضاع ^(٢) فالذي له اللبن أم بلا إشكال (والسابع) أن الله حرم مكة بدعاء إبراهيم فقال : (رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا) وقال تعالى : (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا) وذلك حرم الله مكة . فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله ^(٣) معه ، فأجابه الله وحرم ما بين لا يَتَنَبَّها ، فقال : « إِنِّي أَحْرَمُ مَا بَيْنَ لَابَتَيِ الْمَدِينَةِ أَنْ يَقْطَعَ عِضَاهُهَا ، أَوْ يُقْتَلَ صِيْدُهَا » ^(٤) وفي رواية : (ولا يريدُ أحدُ أهلِ المدينةِ بسوءٍ إلا أذابه) الله ^(٥) في النار ذَوْبَ الرِّصَاصِ أَوْ ذَوْبَ الْمَلْحِ فِي الْمَاءِ » ^(٦) وفي حديث آخر : (١) كما في حديث عائشة في استئذان أفلح أخی أبي القعيس زوج المرأة التي أرضعتها فقالت : يا رسول الله ، إن أخاه ليس هو الذي أرضعني ، ولكن أرضعني امرأته . فقال : (اتقني له فإنه عَمَك) (٢) هنا سقط كلمة (أما) وقوله (فالذي له اللبن أم) لعل الأصل (فالذي له اللبن أب) وهو الذي يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق (فإنه عَمَك) (٣) في رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال (اللهم إني أحرم ما بين جبلها مثل ما حرم إبراهيم مكة) وقد دعا لأهلها بالبركة في صاعها ومدها . وقال في رواية مسلم والترمذي (لا يصبر على لؤاء المدينة وشذتها أحد من أمي إلا كنت شفيعا له وشهيدا يوم القيامة) وورد أيضا أنها تنى خبتها كما ينفي الكبير خبث الحديد . قلل هذه المزاي وما مائلها يفسر بها قوله (ومثله معه) (٤) رواه أحمد ومسلم (٥) مثل هذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه إنه قياس وتقرير على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته ومأمعها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا ، فالمثال السابع على ما ترى من الضعف وفي تحرير الأصول وشرحه - في مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل في الفرع - قال : ولذا لم يستند من قال بحرم المدينة إلا إلى السمع ، وإلما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع اه وإذا اتقنا الأصل والفرع وهما ركنان في القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟ (٦) رواية لمسلم ذكرها في الترغيب

« فن أحدث فيها حديثاً أو آوى محدثاً فليعه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » ^(١) ومثله في صحيفة على التسمية بهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمه . وقد جاء فيها قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ - إِلَى قَوْلِهِ : وَمَنْ يُؤْذِ فِيهِ بِالْحُدَادِ يُعْطَمُ نَذْرُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب إلى الظلم ، وارتكاب النهيات على تنوعها ، حسباً فسرته السنة . فالمدنية لاحقة بها في هذا المعنى (والثامن) أن الله تعالى قال : (وَاسْتَشْهِدْ شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ، فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) الآية ! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك في قوله : « مارأيتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَغْلَبَ لِيذَى لُبٍ مِنْكُمْ » ^(٢) وفسر قصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه : (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل ، فألحقت السنة بذلك اليقين مع الشاهد ، قضى ^(٣) عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن اليقين في اقتطاع الحقوق واقتضاها حكماً قضى به قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِمَعْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا) الآية ! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والمرأتين في القياس ، إلا أنه يخفى فيمنته السنة

(والتاسع) أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحلّه ، وذكر الاجارة في بعض الأشياء ^(٤) كالجمل المشار إليه في قوله تعالى : (وَكَانَ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ) والاجارة على

(١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الحسنه

(٢) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم

(٣) عن ابن عباس رضى الله عنهما (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيمين

وشاهد) أخرجه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نينا الصلاة والسلام

القيام بحال اليتيم في قوله : (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) وفي الحال على الصدقة كقوله تعالى : (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا) وفي بعض منافع ^(١) لا تأتي على سائرها ؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الرقاب من الناس والعباد والودود والأرضين ، فيمن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، وוכל سائرهما الى أنظار المجتهدين . وهذا هو الحال القياسي المعتبر في الشرع . ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيان ما أنزل الله اليه على أي وجه كان

(والعسر) أن الله تعالى أخبر عن إبراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا القتين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا ؛ فيمن النبي صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء ^(٢) النبوة ، وأنها من البشائر ، وأنها على أقسام ^(٣) الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذي في القياس . والأمثلة في هذا المعنى كثيرة

ومنها النظر الى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فان الأدلة قد تأتي في معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح الرسالة والاستحسان . فتأتي السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن ذلك

(١) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت الاجارة المجازة في القرآن إلا في الرضاع (فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن)

(٢) ورد (من ستة وأربعين جزءا) وقالوا في توجيهه إلى النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبها إلى ثلاث وعشرين سنة هي ما قاله صلى الله عليه وسلم . وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهو واضح وأيضا فكثيرا ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا ؟) وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن الحاق غيرهم بهم)

(٣) أي كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل المال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم في أول ^(١) كتاب الأدلة الشرعية في طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » ^(٢) ، من الكتاب ويدخل فيه ما في معنى هذا الحديث من الأحاديث ، فلان معنى للإعادة (ومنها) ^(٣) النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن ، وإن كان

(١) في المسألة الثانية ، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجع إلى قطعي لأنه مبثوث في الشريعة في جزئيات وكليات . فالسنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة ، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة . وكان هذا الوجه جمع المتفرقات ، وأخذ كل من الجزئيات ، وإجمال التفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة . وبالتأمل فيه تجد نادرا ومأخذا لا يتجنى عليه الدعوى في أصل المسألة إلا إذا ضم لنبره ، من الوجوه . فان كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الحسنة كل واحد منها يمكن لاثبات المسألة فانما يظهر ذلك في الوجه الثالث تاما ، وفي الثاني بعض تكلف ، وفي الأول على الطريق الذي قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفرادها بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط في السنة كثير ، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذي لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوه الحسنة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه في الفصل الآتي بقوله (أما بتحقيق المناط وأما بالطريقة القياسية وإما بنفيها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي في إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثاني المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أو شروطها أو كيفياتها إلى آخر ما تقدم في بيان الأحاديث كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة مثلا . أما هذا فقصور على بيان لفظ مجمل ورد في الآية بما يوضح الفرض منه ، كما قال (من حيث يوضع اللفظ) وقوله (لا من جهة أخرى) أي من الجهات الحسنة السابقة

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلا على كل ما في السنة ، لكن محاولة هنا تكلف ٤٩

في السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنة مشاراً إليه — من حيث وضع اللغة لامن جهة أخرى — أو منصوفاً عليه في القرآن ولعله ثم تنظر في محته أو عدم محته .

وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث ^(١) ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض ، فقال عليه الصلاة والسلام لمرءة : « مُرَّةٌ فَلْيَرَّاجِعِيهَا » ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ، ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك وبدء وإن شاء طلق قبل أن يمس . فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء ، يعني أمره في قوله : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)

والثاني حديث ^(٢) فاطمة بنت قيس في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكرى ولا نفقة إذ طلقها ^(٣) ألبتة — وشأن المبتوتة أن لها سكرى وإن لم يكن لها نفقة — لأنها بدت على أهلها بلسانها ، فكان ذلك تفسيراً لقوله : (ولا يخرجن الجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)

والثالث ^(٤) حديث سبيعة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر ^(٥) فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت ، فبين الحديث أن قوله تعالى : (والذين

(١) أخرجه في التيسير عن السنة باختلاف في بعض ألفاظه

(٢) أخرجه في التيسير عن السنة إلا البخاري . قال في التحرير — في تمثله المجهول الذي لا يعلم به — : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكرى ولا نفقة وقد رده عمر فقال : لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت . وروى مسلم هذا الرد

(٣) يعني زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياض بن أبي ربيعة

(٤) أخرجه عن السنة إلا أبا داود

(٥) ولفظ البخاري (قريبا من عشر ليل)

يَتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) مَخْصُوصٌ فِي غَيْرِ الْحَامِلِ ، وَأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى : (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) عُلِمَ فِي الْمَطْلُقاتِ وَغَيْرِهِنَّ

والرابع حديث ^(١) أَنَّى هَرِيرَةٌ فِي قَوْلِهِ : (فَيَدُلُّ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ) قَالُوا : حَبَّةٌ فِي شُعْرَةٍ . يَعْنِي عَوْضَ قَوْلِهِ : (وَقُولُوا حِطَّةٌ)
والخامس حديث ^(٢) جَابِرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ طَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعًا قَرَأَ : (وَانْحِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًى) فَصَلَّى خَلْفَ الْمَقَامِ ، ثُمَّ أَقْبَى الْحَجَرَ فَاسْتَلَمَهُ ، ثُمَّ قَالَ : « نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ » وَقَرَأَ : (إِنَّ الصَّافِيَّ وَالْمُرَوَّةَ مِنْ شَمَائِلِ اللَّهِ)

والسادس حديث ^(٣) الثَّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) قَالَ الدَّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ ، وَقَرَأَ الْآيَةَ إِلَى قَوْلِهِ : (دَاخِرِينَ)

والسابع ^(٤) حَدِيثُ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ : (حَتَّى يَقْبِضَ إِلَيْكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ^(٥)) قَالَ لِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .
(١) قِيلَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ (ادْخُلُوا الْبَابَ سَجْدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ) فَدَلُّوا فَدَخَلُوا يَرْحَفُونَ عَلَى أُنْتَاهِهِمْ وَقَالُوا (حَبَّةٌ فِي شُعْرَةٍ) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَالتِّرْمِذِيُّ .

(٢) رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ : حَسَنٌ صَحِيحٌ

(٣) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ : حَسَنٌ صَحِيحٌ

(٤) أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ : حَسَنٌ صَحِيحٌ . وَرَوَاهُ فِي التَّرْغِيبِ عَنْ اخْتِصَافِهِ وَلَفْظُهُ فِيهِ (بَلْ هِيَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَيَاضُ النَّهَارِ)

(٥) قَوْلُهُ (مِنَ الْفَجْرِ) نَزَلَتْ بَعْدَ مَا أَشْبَهَ جَمْلَةً مِنَ الصَّحَابَةِ فِي الْمَعْنَى . وَصَارَ بَعْضُهُمْ يَرِيحُ جِلْبِينَ أَسْوَدَ وَأَبْيَضَ فِرْجَلَهُ لِيَنْظُرَ إِلَيْهِمَا ، وَبَعْضُهُمْ وَهُوَ عَدِيُّ جَعَلَهُمَا تَحْتَ الرَّسَادَةِ ثُمَّ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهُمَا أَهْمَا خِيْطَانٌ ؟ فَقَالَ لَهُ (إِنْ وَسَدَتْكَ لَمْرِيضٌ — كُنَايَةُ لَطِيفَةٍ مِنْ صَلَوَاتِ أَهْلِ سَلَامَةٍ عَلَيْهِ — بَلْ هِيَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَيَاضُ النَّهَارِ) قَالَ الشَّيْخَانُ وَنَزَلَ بَعْدَ (مِنَ الْفَجْرِ) فَفَعِلُوا أَمَّا يَعْنِي اللَّيْلَ

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلاً على كل ما في السنة، لكن محاولة هذا تكلف ٥١

« إنما ذلك يبايضُ النهار من سواد الليل »

والثامن حديث ^(١) سمرة بن حُندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« صلاةُ الوسطى صلاةُ العصر » وقال ^(٢) يوم الأحزاب : « اللهم املاً قبورهم
ويوتهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس »

والتاسع حديث ^(٣) أبي هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع ^(٤)
سوطٍ في الجنة خيرٌ من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : (فن زُحِر عن النار
وأدخل الجنة قد فاز) »

والعاشر حديث ^(٥) أنس في الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها :
« الشُّركُ بالله وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور » ثم أحاديث أخر
فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : (إن تجنبوا كبائر ما تُنتهون
عنه) الآية !

والنهار . ولو كان نزل قوله (من الفجر) بيانا من أول الأمر لما وضع عدى
الخطيئين تحت الرسالة ولا سائل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع
البخاري ومسلبا

(١) رواه أحمد والترمذي وصححه

(٢) الحديث عن علي رضي الله عنه . وفي رواية (يوم الحندق) أخرجه في
التيسير عن الحسن

(٣) رواه الترمذي وقال حسن صحيح

(٤) ولا يظهر هذا المثال . لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حيث
وضع الله كما هو موضع هذا النظر . وكما هو الجاري فيما قبله وما بعده من الأمثلة ،
بل هو بأنه استحتاج لهذا المعنى من الآية . وربما كان أظهر منه في غرضه حديث
الصحيحين (أعددت لبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر) مصداق قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) لأن
ما في الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية وهو
أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها

(٥) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي

وهذا الخط في السنة كثير

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والاشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيف والنفس واللقطة والقراض والمساواة والدييات والقسمات وأشياء ذلك من أمور لا تحصى ^(١) فالتزم لهذا لا يفي بما ادعاه ، إلا أن يتكلف في ذلك ما أخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون في العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه ، فلم يوف به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول في مواضع كثيرة لم يأت له فيها نص ولا إشارة الى خصوصيات ما ورد في السنة ، فكان ذلك نازلاً بقصده ^(٢) الذي قصد . وهذا الرجل المثار اليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرّج مسلم ابن الحجاج في كتابه السند الصحيح ، دون ما سواها ^(٣) مما نقله الأئمة سواء . وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ ^(٤) موافياً بالقرض في الباب والله الموفق للصواب

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها ، قوله عليه الصلاة والسلام ^(٥) : « يوشك رجل منكم متكبئاً على ... » وكلمها ليس ما ورد فيها من السنة يجرى هذا المجرى الذي يريد هذا القائل من البيان الخاص

(٢) أى نازلاً بما قصده في هذه الدعوى الى موضع الاهدار

(٣) أى فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث

مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دواوين الحديث الأخرى ؟

(٤) الا أنظار خمسة السابقة على هذا الأخير

(٥) تقدم (ج ٤ - ص ١٥)

أريكمته ، الى آخره لا يتناول ما نحن فيه ، فان الحديث انما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه في فهم القرآن ، وهذا لم نذكره في مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجيين عن الطريقة المثلى . وقوله : « ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله » صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه ، وإما بالطريقة القياسية ، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، وعن العقل وأما فكك الأسير فمأخوذ من قوله تعالى : (وإن استعصروكم في الدين فليحكم الناصر) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بشيره فعلى الغير الناصر ، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر . فهو مما يرجع الى النظر القياسي

وأما أن لا يقتل مسلم بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؛ كقوله : (ولن يحمل الله الكافرين على المؤمنين سيلاً) وقوله : (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) وهذه الآية أبعد^(١) . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنقيص أو نحوه^(٢) لم يحمله على^٣ خارجة عن القرآن ، حيث قال : « ما عندنا الا كتاب الله وما في هذه الصحيفة » إذ لو كان في القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . ويمكن أن يؤخذ حكم السألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال : (الحر بالحر والمبد بالمد) فلم يقدر من الحر المبد ، والمبودية من آثار الكفر ، فأولى أن لا يفاد من المسلم للكافر

(١) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى (أصحاب الجنة هم الفائزون)
فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض في الدنيا
(٢) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين

وأما إخباره المسلم فهو من باب قض المهد، وهو في القرآن^(١)، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَدَلٍ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفِيدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ الْبَرَكَاتُ وَلَهُمْ سَوَاءُ الدَّارِ) وفي الآية الأخرى: (أُولَئِكَ هُمُ الْخَالِسُونَ)

وقد مرّ تحريم المدينة وانراعه من القرآن

وأما من تولى قوماً ينير إذن مواله فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضاً فإن الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو حلقة كلحمة النسب كفر بنعمة ذلك الولاء، كما هو في الانتساب إلى غير الأب. وقد قال تعالى فيها: (وَاللَّهُ جَمَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَمَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَخَفَاةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ. أَنْبِاطٍ يُؤْمِنُونَ وَبِسْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ؟!) وصدق هذا المعنى مافي الصحيح من قوله^(٢): (أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتَّى يَرَجَعَ إِلَيْهِمْ) وفيه^(٣): «إِذَا أَقْبَلَ الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ»^(٤)

وحديث معاذ ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التخصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن. والاعتراض هنا أوجه، لأنه يقول إنه من باب قض المهد، أى جزئ منه، وهو في آية (وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ اللَّهَ مِنْ بَدَلٍ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفِيدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ الْبَرَكَاتُ وَلَهُمْ سَوَاءُ الدَّارِ) ولا يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى

(٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة في الصحيفة؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزير، وقد وعد به سابقاً. الا ان يقال إنه مندرج في النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بالخاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

حين في السنة ، وإلا فالاجتهاد يقضى عليه . وليس فيه معارضة^(١) لما تقدم

﴿ المسألة الخامسة ﴾

حيث قلنا ان الكتاب دال على السنة ، وإن السنة إنما جاءت مبينة له ،
فذلك بالنسبة^(٢) الى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضى ذلك ، وبالجملة ما يتعلق
بأفعال المكلفين من جهة التكليف^(٣) وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما
كان أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فلي ضربين :

(أحدهما) أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن . فهذا لا نظر في أنه بيان
له ، كما في قوله تعالى : (وادخلوا الباب سجداً وقولوا : حطة) قال : (دخلوا
يزحفون على أوراكنهم »^(٤) . وفي قوله (فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذى
قيل لهم) قال : « قالوا : حبة في شجرة »^(٥) . وفي قوله : (وكذلك جعلناكم أمة
وسطاً) الآية ! قال : « يدعى نوح فيقال هل بلغت ؟ فيقول : نعم . فيدعى
قومه فيقال هل بلغتكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير وما أتانا من أحبر . فيقال :
من شهودك ؟ فيقول : محمد وأمتي . قال فيؤتى بكم تشهدون أنه قد بلغ . فذلك

(١) لأن معاذ لم ينف أصل كونه في القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد
كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيناً في الكتاب يلجأ الى السنة لتبينه . وإلا
ففيه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهو جواب آخر الاستئالة في الاعتراض
أثبات بالاستقراء

(٢) أى اطراذه وركبته إنما هي فيما كان راجعاً الى التكليف . وأما ما عاده
فقد يكون كذلك ، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا
على الوجه الأول من الوجوه السابقة . وستأتى الإشارة إليه في آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذى . ورواية البخارى (أستمهم بدل أوراكنهم)

(٥) أخرجه البخارى . وفي رواية (شعيرة) . وفي رواية قالوا (حطة بدل

حطة)

قولُ الله (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) ^(١) وفي قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) قال : « إنكم تبعون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله » ^(٢) وفي قوله (بل أحياء عند ربهم يُرزقون) « إن أرواحهم في حواصل طير خضر تروح في الجنة حيث شاءت وتأوى إلى قناديل معلقة بالعرش » إلى آخر الحديث ^(٣) . وقال : « ثلاث إذا خرجن لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل — الآية ! الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها » ^(٤) وفي قوله (وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذُرِّيَّتَهُم) الآية ! قال « لا خلق الله آدم مسح ظهره فقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذُرِّيَّتِهِ إلى يوم القيامة ، وجل بين عيني كل إنسان منهم وبيناً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أي رب من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذُرِّيَّتُكَ » الحديث ^(٥) ! وفي قوله (لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد) قال : « يرحم الله لو طاك كان يأوى إلى ركن شديد فابث الله من بدم نبياً إلا في ذروة من قومه » ^(٦) وقال : « الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب والسبع الثاني » ^(٧) وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة

(١) حديث البخارى والترمذى . ورواية (ما أنا من نذير وما أنا من أحد) رواية الترمذى

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذى بلفظ (أنتم تemon سبعين أمة الخ) وبين الروايتين فرق معنى واضح

(٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

(٤) أخرجه في التيسير وفي الجامع الصغير عن مسلم والترمذى . مع اختلاف في ترتيب الثلاثة

(٥) حديث أبي هريرة أخرجه الترمذى ومصححه

(٦) حديث البخارى

(٧) أخرجه أبو داود والترمذى عن أبي هريرة بلفظ (الحمد لله رب العالمين الخ)

السنة غير التشريعية كالقصص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في الكتاب ٥٧

والإنجيل مثل أم القرآن وهي السبع المئاة^(١) « وسأله اليهود عن قول الله تعالى (ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات) فقرأها^(٢) لهم . وحديث موسى مع الخضر ثابت صحيح^(٣) . وفي قوله تعالى (قال إني سقيم) قال « لم يكذب إبراهيم في شيء قط إلا في ثلاث : قوله إني سقيم » الحديث^(٤) ! وقال « إنكم محذورون إلى الله عز وجل^(٥) » - ثم قرأ : (كما بدأنا أول خلق نبيه) الآية « وفي قوله (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) قال : « ذلك يوم يقول الله لا آدم : امث بئس النار » الحديث^(٦) ! وقال : « إنما سمي البيت المتين لأنه لم يطهر عليه جبار^(٧) » وأمثلة هذا الضرب كثيرة

(والثاني) أن لا يقع موقع التفسير ، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن ، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف ، وإنما

(١) أخرجه الترمذي ومحمد

(٢) في حديث صفوان بن عسال . أخرجه الترمذي والنسائي

(٣) رواه البخاري بطوله

(٤) تقدم (ج ٣ - ص ٢٦٤)

(٥) أخرجه الشيخان والنسائي والترمذي

(٦) قال الألوسي في تفسيره : أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذي والحاكم وصحاحه عن عمران بن حصين قال لما نزلت (يا أيها الناس - إلى قوله ولكن عذاب الله شديد) كان صلى الله عليه وسلم في سفر ، وذلك في غزوة بني المصطلق ، فقال : (أتدرون أي يوم ذلك ؟) قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : (ذلك يوم يقول الله تعالى لا آدم عليه السلام ابث بئس النار الخ) ثم قال : وحديث البعث المذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر . وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة

(٧) قال الألوسي في تفسير قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت المتين) اه أخرجه البخاري في تاريخه ، والترمذي وحسنه . والحاكم وصححه وابن جرير والطبراني وغيرهم . عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما سمي الله البيت المتين لأنه أعتقه من الجسارة فلم يظهر عليه جبار قط) اه

أنزل القرآن لتلك ^(١) . فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج . وقد جاء من ذلك
نمط صالح في الصحيح كحديث ^(٢) أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج السابك ،
ووفاة موسى ، وجل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأئم قبلنا ، مما لا ينبغي
عليه عمل ، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني ، وهو نمط
ربما رجح إلى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمر والنهي ، ومعدود في المكملات
لضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول ^(٣) والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

السنة ثلاثة أنواع كما تقدم : قول ، وفعل ^(٤) ، وإقرار بعد العلم والقدرة على
الإنكار لو كان منكراً

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل ؛ لأنه فعل عند جماعة . وعند كثير
من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجملة فلا بد من الكلام على كل
واحد منهما ^(٥)

فالفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، مالم يدل دليل على

(١) أي أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب . كما سبق بيانه في المسألة السابعة
من الطرف الثاني

(٢) في البخاري من هذا النوع طائفة صالحة . تجدها في كتاب التفسير منه
وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء

(٣) وهو ما كان مبيهاً للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب

(٤) بما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلاً آخر ، فلا ينسخه
ولا يخصه ، لأنه لا عموم للأفعال ، فلا يعقل التعارض بينها . وإنما يعقل بين
الفعل والقول ، كما يعقل بين الأقوال

(٥) أي الفعل والكف

فعل الرسول دليل على مطلق الاذن . وتركه دليل على مطلق النهي ٥٩

غيره ^(١) ، من قول أو قرينة حال أو غيرها . والكلام هنا مذكور ^(٢) في الاصول ولكن الذى يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأني والامتنان من القول المجرد . وهذا المعنى وإن كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضاً فانه وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح . ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك ، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقاً . فالطلاق ككائنات ^(٣) له . والذى في حال كنفه لئلا يذوق عنده ، فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطء الصريح ، ومثله في غير هذا المحل منهي عنه ، فانما جاز للحل الضرورة ؛ فيستغنى بقدرها ؛ بدليل النهي عن التفحش مطلقاً . والقول هنا فعل ^(٤) ؛ لانه معنى تكليفي لا تعريفي . فالتعريفي هو المندوب في الاقوال ، وهو الذى يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعى ، والتكليفي هو الذى لا يعرف بالحكم بنفسه من حيث هو قول ، كما أن الفعل كذلك .

وأما الترك ^(٥) فمعه في الأصل غير المأذون فيه ، وهو المكروه والمنع . فتركه

(١) أى على غير الإطلاق . بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو نهي أو إباحة ، كما يشير إليه بعد

(٢) واختلفوا فيه على أربعة أقوال . والامتنان اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القرينة فهو دليل على القدر المشترك من الثلاثة ، وإن ظهر فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب . وابن الحاجب قال : إن ظهر قصد القرينة فاختار أنه للتدب ، وإلا فلا إباحة

(٣) أى غير الطيبة الجلية ، فانه لا نزاع في كونها للإباحة لا غير
(٤) أى فالفعل في هذا المقام أعم مما تعرف عليه في مقابلة القول بالفعل . فلذا
عد تقريره للزاني فعلاً

(٥) أى المعبر عنه بالكف ساجداً ، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عند

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقاً وإما في حال .
فالمتروك مطلقاً ظاهر . والمتروك في حال كثره الشهادة ^(١) لمن عَمَلَ بعض ولده
دون بعض ، فانه قال : « أَكَلَّ وَلَدُكَ مَحَلَّتَهُ مِثْلَ هَذَا ؟ » قال : لا . قال : فأشهد
غيري ؛ فأبى لأشهد على جور ، ^(٢) وهذا ظاهر ^(٣)

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم :

منها الكراهية طبعاً ؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله ، إته لم يكن
بارض قومي ، فأجبتني أعافه ، ^(٤) فهذا ترك للمباح بحكم الحيلة ، ولا حرج فيه .
ومنها الترك لحق الغير ؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ، ^(٥) وهو
ترك لمباح لممارسة حق الغير . ومنها ترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل
(١) أى تحملها . لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه . وليس المراد أداء
الشهادة . لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً . وفي رواية أخرجه في التيسير عن
السهل قال : لا . (رجمه) وعليها يكون قد أطل الهبة رأساً فترك الشهادة لعدم وجود
محلها أما على رواية (أشهد غيري) فإن محل الشهادة موجود ، ولكنه مرجوح
ومكروه ، فلم يشهد عليه . مع ضاعه نافذاً فيكون مما نحن فيه . وبعد فأنما صح له التثيل
هذا للمتروك في حال لانه أخذ الشهادة مطلقة . لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة
على نحلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقاً

(٢) رواه الشيخان وفي اللفظ بعض اختلاف

(٣) أى إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقاً
الذى لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك في حال كثال النحلة — ظاهر . لأن
الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه — إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها
مأذوناً فيها ، وهى في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة . فذكر هذه الأمور التى
تركها صلى الله عليه وسلم وهى مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد لظلالها ورجعها
إلى القاعدة وبين أنها تلك الأغراض صارت غير مأذون فيها . سوى أولها فليس
فيه ترك أصلاً

(٤) أخرجه السنة إلا الترمذى . عن ابن عباس (تيسير) .

(٥) روى في التيسير عن الحنفية أنه صلى الله عليه وسلم أبى بقدر فيه خضرات

وهو يجب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كما ترك القيام في المسجد في رمضان ^(١) ، وقال : « لولا أن أشق ^(٢) على أمتي لأمرتهم بالسواك ^(٣) » ، وقال لما أعمم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشق ^(٤) على أمتي لأمرتهم بالعلاة هذه الساعة » . ^(٥) ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه الجزء منهى عنه بالكل ، كعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته ^(٦) وفي الحديث : « لست من دد ولا ددني ^(٧) » ، والدُّدُّ اللُّهو وإن كان مما لا حرج فيه . فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام . ومنها ترك البيع الصرف إلى ما هو الأفضل : فإن القسم لم يكن لازماً من بقول . فوجد لها ريعاً ، فسأل عنها . فأخبر بما فيها من البقول ، فأشار إليهم أن يقدموها إلى بعض أصحابه . فلما رآه أكلها قال له (كل فاني أناجي من لاتناجي) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال المسألة الآتية له

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٧)

(٢) و (٤) جعل هذين مما تركه خشية الإقراض فيه نظر . لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به . ولو بنا كد الطلب على جهة التفضيلة ولا يلزم أن تكون المشقة متوقعة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله (لأمرتهم) فقال أي أمر إيجاب . فهو جار على مقتضى هذا التفسير

(٣) بقته (عند كل صلاة) رواه في الجامع الصغير عن مالك وأحمد والشيخ والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة وأحمد والنسائي وأبي داود عن زيدا بن خالد . قال المناوي قال ابن مده : أجمعوا على صحته . وقال النووي : غلط بعض الأئمة الكبار في عدم أن البخاري لم يخرج . وأخطأ . قال المصنف وهو أن الحديث متواتر (٥) أخرجه الشيخان والنسائي . ولفظه كما في التيسير عن ابن عباس قال : أعم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعشاء . فخرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ، رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه قطر يقول (لولا أن أشق) (الخ)

(٦) عند عائته وكانتا تغنيان غناء . بهاث . فاضطجع على الفراش وحول وجهه

حديث الشيخين

(٧) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل مني) أخرجه ابن عساكر عن أنس

لازواجه في حقّه ، وهو معنى قوله تعالى : (تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ) وتؤوى اليك مَنْ تَشَاءُ) الآية ! عند جماعة من ^(١) الفسرين ، ومع ذلك فَتَرَكَ مَا أُبِيحَ لَهُ إِلَى الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ أَخْلَقَ بِمَكَارِمِ أَخْلَاقِهِ . وترك الاضمار ممن قال ^(٢) له : اعدِلْ فَإِنَّ هَذِهِ قِسْمَةٌ مَا أُرِيدُ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ . ونهى مَنْ أَرَادَ قَتْلَهُ . وترك قتل المرأة التي سمّت له الشاة . ^(٣) ولم يعاقب عروّة بن الحرث إِذْ أَرَادَ الْقَتْلَ بِهِ وَقَالَ : مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي ؟ الحديث ^(٤) ! ومنه ترك المطلوب خوفاً من حدوث مفيدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب ؛ كما جاء في الحديث عن عائشة « لَوْلَا أَنْ قَوْمَكَ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ فَأَخَافُ أَنْ تَكْتَرِبَهُمْ أَنْ أُدْخِلَ الْجَدْرَ فِي الْبَيْتِ وَأَنْ أَلْحِقَ بِأَبِهِ بِالْأَرْضِ » ^(٥) وفي رواية : « لَأَسَنَّ الْبَيْتَ عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ » ^(٦) . ومنع من قتل أهل النفاق وقال : « لَا يَحْدِثُ النَّاسُ أَنْ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ » ^(٧) وكل هذه الوجوه قد ترجع إلى الأصل المتقدم ^(٨) .

- (١) وحله بعضهم على الطلاق والامساك أعنى تطلق من تشاء ومنهم منسك من تشاء . وحله بعضهم على الأمرين جميعاً
- (٢) هو ذو الخويصرة . وكان من المنافقين . قتل في الحوارج يوم النهروان على يد علي كرم الله وجهه . والحديث أخرجه الشيخان
- (٣) رواه الشيخان عن أنس . وفيه (فقالوا : أختلها : فقال : لا) ورواه أبو داود والبيهقي عن جابر وفيه (ولم يعاقبها) . وفي رواية للبيهقي عن أبي هريرة أنه أمر بقتلها . وجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه . فلما مات من أكلها بشر بن البراء وهو ابن معرور أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها قصداً .
- (٤) رواه مسلم
- (٥) رواه في التيسير عن الستة إلا أبا داود
- (٦) أقرب الروايات إلى هذه رواية البخاري (لولا حدائنه قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنته على أساس إبراهيم) وفي هذا المعنى روايات كثيرة في البخاري ومسلم
- (٧) رواه مسلم
- (٨) وهو أن الترك محله غير المأذون فيه . والمؤلف في رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منها عنه . وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوباً . وهما متلازمان وإنما هو التوزيع في التيسير

فصل الرسول دليل على مطلق الإذن ، وتركه دليل على مطلق النهي ٦٣

أما الاول فلم يكن في الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق ^(١) .

كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؟

وأما الثاني فقد صار في حقه التناول ممنوعاً أو مكروهاً لحق ^(٢) ذلك الغير .

- هذا في غير مقارنة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عالم ^(٣) فيه وفي

الامة ، فلتلك نهى أكلها عن مقارنة المسجد ، وهو راجع الى النهي عن أكلها

لمن أراد مقارنته

وأما الثالث فهو من الرق المندوب اليه ، فالترك هناك مطلوب . وهو

راجع الى أصل الفرائض إذا كان تركاً لا هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه . فإذا

رجع الى النهي عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً

وأما الرابع فقد تبين ^(٤) فيه رجوعه الى النهي عنه

وأما الخامس فوجه النهي المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع

المنصب مطالب بما يقتضى منصبه ، بحيث يمد خلافه منهاً عنه وغير لائق به ،

وان لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ؛ حسباً حيرت به العبارة عندم في قولهم :

« حسنات الأبرار سيئات القويين » إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة

الخطاب الشرعي . ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان يمد القسم على

الزيجات وإقامة العدل على ما يليق به يمتد الى ربه ويقول : اللهم هذا عملي

فيا أملك ، فلا تؤاخذني بما تتكلم ولا أملك ^(٥) » يريد بذلك ميل القلب الى

(١) أى لا يمد تركاً رأساً . لأن إقراره كفعله سواء . وقد أقر أكله على مائدته

وأيضاً فهو جلي لا يدخل في الباب رأساً كما تقدمت الإشارة إليه

(٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالاً دون حال

(٣) كما ورد في الحديث (من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا

أخرجه في التيسير عن الحسنه

(٤) أى في بحث المباح . وأن مالا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلتلك

قال (بين رجوعه) ولم يقل إنه منهى عنه

(٥) أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقسم ويقول (اللهم هذا عملي الخ)

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لا يملك ، كاسترا الأمور القلبية التي لا كسب
للإنسان فيها أخسها

والذى يوضح هذا الموضع — وأن المناسب تقتضى فى الاعتبار الكمال
المتب على مادون اللائق بها — قصة^(١) نوح وإبراهيم عليهما السلام فى حديث
الشفاعة ، وفى اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته وهى دعوته على
قومه ، ودعاؤه على قوميه إنما كان بعد يأسه من أيمانهم ، قالوا^(٢) وبعد قول الله له
(لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ) وهنا يقضى بأنه دعاء مباح ، الا أنه
استقصر نفسه لرفع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ؛ اذ كان الأولى الإمسك
عنه . وكذلك إبراهيم اعتذر بخطيئته ، وهى الثلاث المحكيات فى الحديث بقوله
« لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ »^(٣) فمدها كذبات وإن كانت
تعميضا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدم فى دليل الكتاب أن كل قضية لم ترد
أو لم تبطل أو لم ينبى على ما فيها فهى صحيحة صادقة . فاذا عرضنا مسألتنا على
تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعوته على قوميه ، فقال (وقال نوحُ
ربِّ لا تذرْ على الأرضِ مِنَ الكافرينَ ديارًا) ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل
على عتب ولا لوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهى ، بل حكى أنه قال :
(إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَبْغُوا عِبَادَكَ) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك
(١) فى رواية الشيخين والترمذى عن أبى هريرة وقوله (وفى اعتذار نوح الخ)
يأتى لمجمل القصتين

(٢) كأنه يحتاج عنده الى تثبيت وسأى له أن قوله (إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَبْغُوا
عِبَادَكَ) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى (وأوحى إلى نوح الخ) أى
يستلزمه . إلا أن كل هذا وإن أفاد أن دعوته اقترن بما هو فى معنى (لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ
قَوْمِكَ الْخ) فهو لا يعتبر أنه مادعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر
محتاج للثبات .

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٢٦٤)

إلا نوحى من الله ، لانه غيب ، وهو معنى قوله تعالى : (وأوحى الى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قدامى) . وكذلك قال تعالى فى إبراهيم : (فنظر نظرة فى النجوم فقال إني سقيم) ولم يذكر قبل ذلك ولا بعده ما يشير الى لوم ولا عيب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : (قال بل فعله كبيرهم هذا) فلم يقع فى هذا المساق ذكر مخالفة ولا إشارة الى عتب ؛ بل جاء فى الآية الأولى : (إذ جاء ربه بقلب سليم) وهو غاية فى المدح بالمواقفة . وهكذا سائر المساق الى آخر القصة . وفى الآية الأخرى قال : (ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به علين) الى آخرها اقتضت الآيات مدحه ومناصلته عن الحق من غير زيادة ، فدل على أن كل مانا نزل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم : لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ؛ وإبراهيم فى القيامة يستصغر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره ^(١) . وكذلك نوح . فثبت أن إثبات انما طيبة هنا ليس من قبل مخالفة أمر الله ، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما يطلبه به المرتبة فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام فى مسألة القسم . وقد مددت فى هذا الموضع بعض النفس لشرفه ، ولولا الإطالة لُيُن من هذا القبيل فى شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر ، وتطمئن إلى بيانه النفس ، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية . والله المستعان . وفى آخر ^(٢) فصل الأوامر والنواهي أيضا مما يتمهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا ^(٣) راجع إلى ما يقصيه النهي ، لكن النهى الاعتبارى

(١) وهو قوله (إني كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول (إني كنت لى دعوة دعوت بها على قومي)

(٢) فى المسألة الثامنة عشرة : وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهى إلى المال يكون من باب سد الذرائع . وقوله (هذا الأصل) أى وهو أن الترك حله فى الأصل غير المأذون فيه . وتمهيد للوجه الثالث منه ظاهر ، ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح

(٣) أى فى الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي ، لانه من باب
تعارض مفسدين ، إذ يطلب الذهاب إلى الراجح ، وينهى عن العمل بالمرجوح .
والترك هنا هو الراجح فعمل عليه

فصل

وأما الاقرار فعمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقره ، أو
سمع به فأقره . وهذا المعنى مبسوط في ^(١) الأصول . ولكن الذي يخص بلوضع
هنا أن مالا حرج فيه جنس لأنواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى المأذون
فيه وبمعنى أن لا حرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو التصود ، لأن
سكوته عليه يؤذن بإطلائه بمساواة ^(٢) الفعل للترك ، والمكروه لا يصح فيه ذلك ،

(١) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فان كان
معتد كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لا ينفع
بالإنكار في الحال . وإن لم يكن معتد كافر فان سبق تحرره بعام يكون الفعل الذي
أقره نسخا للتحريم أو تخصيصاً له به . على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك .
والأبأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ،
وهو غير واقع في الشريعة . فإذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن
يدل دليل على أن هذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لأنفس الفعل . فعد
ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها
أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لاحقية أصل المسألة ، كما
في مسألة المدلجى لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم . فإذا أسامة بن زيد وزيد بن
حارثة عليهما فليفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت أقدامهما فقال (إن هذه الأقدام
بعضها من بعض) وكان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي صحة
النسب بالقياف ومنع الحنفية . ولكل منهما حجة وردة على الآخر . وإنما قلنا
هذه التبعة لتساعد على فهم المقام

(٢) أى على الأقل ، حتى يدخل الواجب والمندوب . ثم يقال : وهل هذا
العبارة تسع دخول المباح بمعنى مالا حرج فيه على تفسيره له سابقاً ؟

لأن الفعل المكروه منهي عنه ، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الإقرار محل تشرع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة ^(١) هـ . فإذا لم يكن ثم قرينة ولا تعريف ^(٢) أو تم ما هو أقرب إلى النهم ، وهو الإذن أو أن لا حرج بإطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لا يقال : فيلزم مثله في الواجب والمندوب ؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج ، وليسا كذلك ، لأن الواجب منهي عن تركه وأمور بفعله ، والمندوب مأمور بفعله . وجميع ذلك زائد ^(٣) على مطلق رفع الحرج ، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار ، وقد زعمت أنه ^(٤) داخل . هذا خلف

لأننا نقول : بل هما داخلان ، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصدًا من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صار لا حرج فيهما ؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يتبر في الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ، و« أن لا حرج » ^(٥) راجع إلى الفعل ، فلا يتوافقان . وإلا فكيف يتوافقان والنهي يسلم عدم الحرج في الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه مفعول عنه ، من جهة الفعل ومعنى كونه مفعول عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هنالك ، لأن الكلام هنالك فيما بعد

(١) أى زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار

(٢) أى ولا قول يفيد غير الإذن

(٣) أى ينافي مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله (للموافقة بينهما) المقتضى أن أصل الاعتراض بالتناقض بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب

(٤) الانسب ؛ أنهما داخلان

(٥) أى الذى يدل عليه الإقرار . إنما هو في الفعل . وهذا موجود في الواجب والمندوب لافى المكروه

الوقوع لا فيما قبله . ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي مجتأ كما هو مصادم في الفعل المحرم ، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفدته صيرته بمداويع في حكم مالا حرج فيه ، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف ، وبما تقدمه من فعل الطاعات ، تشبيهاً له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان ، واجتناب الكبائر ، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة ، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلاً عن الله ونعمته . وأما ما ذكره هنا من معصية النهي لرفع الحرج فنظرنا إلى ما قبل الوقوع ، ولا ريب في أن الأمر كذلك ، فلا يمكن - والحال هذه - أن يدخل المكروه تحت مالا حرج فيه . وأمثلة هذا القسم كثيرة ، كقيافة^(١) المدحج في أسامة وأبيه زيد ، وأكل النخب^(٢) على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل قال : (٣) أصبتُ جِراباً من شحمٍ يومَ خيبر ، قال فالتزمتُ قتلتي لا أُعطيَ اليومَ أحداً من هذا شيئاً ، قال فالتفتُ فإذا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم متبسماً . وقد استدللَ بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام ، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجَامَتِهِ^(٤)

المائة السابعة

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فلاك أبلغ ما يكون في التأسي بالنسبة إلى المكلفين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أركي^(٥) ما يمكن

(١) أخرجه السنة

(٢) تقدم قريبا

(٣) رواه مسلم

(٤) روى الحاكم والبيهقي والبخاري والطبراني والدارقطني وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حِجَامَةِ النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (ويل لك من الناس وويل لهم منك) اه من شرح مناعلي على الشفا (٥) أي أله في شرع التكليف وإنشائها ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام أي فإذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء

في وضع التكاليف ، فالاعتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة
بخلاف ما إذا لم يطأه الفعل ، فانه وإن كان القول يقتضي الصحة فذلك
لا يدل ^(١) على أفضلية ولا مفضولية

ومثاله ما روى ^(٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : **أَأَكْذِبُ** ؟
أقْبَى ؟ قال : « لا خيرَ في الكذب » قال : **أَفَاعِدُهَا وَأَقُولُهَا** ؟ قال :
لَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ، ثم إنه لم يفعل مثلاً ما أجازته ، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل ،
وذلك حين شرب ^(٣) عند بعض أزواجه عسلاً ، فقال له بعض أزواجه : **إِنِّي أَجِدُ**
مِنْكَ رِيحَ مَنَافِيرَ — كأنه مما يتأذى من ريحه — فخلف أن لا يشره ، أو
حرّمه على نفسه — ويرجع ^(٤) إلى الأول — فقال لله له : (**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ، لِمَ**
تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ) وكان قادراً على أن يمد ويقول . ولكنه عزم بيمين
عليها على نفسه ، أو تحريم عقده ، حتى رده الله إلى محلة الأيمان . وأيضاً فلما قال للرجل

(١) كيف هذا ؟ وسيأتي له في التحقيق على الأمثلة يقول (وذلك يدل
على مرجوحته) أي أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول :
فإن قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً . قيل إن القول
إذا كان بصيغة الأمر فيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له
فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

(٢) أخرجه مالك في التيسير

(٣) أخرجه في التيسير عن الحنفية إلا الترمذي

(٤) فقد فارق فعله — وهو الكف عن شره — قوله إنه لم يشر به ثم التعليل
به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل غرد
إرضائها ، ولكنه قرن الوعد بالخلف والتحريم . فليس له قبل نزول آية التحليل أن
يخالف . فجعل المثال عما نحن فيه ليس واضحاً . وتقدم لنا أن التعليل لهذا الموضع بقدر
القول الذي امتنع عن تناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه
أوضح من هذا المثال

الواهب لابنه : فاشهد غيبي^(١) كان ظاهراً في الإجازة ، ولا امتنع^(٢) هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول . وأمر^(٣) عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بانشاد الشعر ، وأذن^(٤) لهم فيه ، ومع ذلك فقد منعه^(٥) عليه الصلاة والسلام ولم يعلمه ، وذلك يدل على مرجوحية ، ولقوله : (وما ينبغي له) . وقال الحسان :^(٦) واهبهم وجبريل مملك ، فهذا إذن في المجاء ، ولم يذم عليه الصلاة والسلام أحداً بميب فيه ، خلاف عيب الدين ، ولا هجاً أحداً بمنشور ، كالم يتأتى له المنظوم أيضاً ، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيباً ولا غشاشاً . وأذن لأقوام في أن يقولوا^(٧) لمنافع كانت

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٦٠)

(٢) وأيضاً قوله (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتعطيل على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً
(٣) كان يضع لحسان منبراً في المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول (إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما يناضح عن رسول الله) أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي
(٤) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه :
خلوا بني الكفار عن سيده اليوم فنضربكم على تنزيه

اليتين

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له : بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر ؟ قال له (خل عنه يا عمر ، فلهي أسرع فيهم من نضع النبل) أخرجه الترمذي وصححه النسائي

(٥) قد يقال حيث لم يكن في قدرته الشعر ولم يكن تركه اختياراً فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحية ، ويقويه قوله تعالى (وما ينبغي له)

(٦) يوم قريظة ، حيث قال له (اهيج المشركين فان جبريل مملك) أخرجه الشيخان
(٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخسة إلا النسائي (ليس بالكذب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيراً أو ينسى خيراً) وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

٧١ (المسألة الثامنة) إذا أقر غيره ولم يفعل كان الاقتداء بفعل أولي

لم في القول، أو نضال^(١) عن الاسلام، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك. وإنما كان منه التورية، كقوله: «نحن من ماء»^(٢) وفي التوجه الى التزوي فكلن إذا أراد غزوة ورى^(٣) بغيرها، فإذا كان كذلك فالإقتداء بالقول^(٤) الذي مفهومه الإذن - إذا تركه قصداً عما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك. فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول بمنزلة، وباب التيسير مفتوح. والحمد لله

﴿المسألة الثامنة﴾

الاقترار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسي لا شوب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

(١) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وخطفان وقرينة ما قال حتى أوقع الفرقة بينهم وتخاذلوا في واقعة الأحزاب

(٢) لقي النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون: بمن أنتم؟ فقال لهم (نحن من ماء) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء الذين كثير، فلملم منهم. والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء.

(٣) إلا في غزوة تبوك، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد

أخرجه في التيسير عن الحمزة

(٤) يريد أن يجعل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي ففعل ما أذن فيه الرسول قولاً ولكنه تركه قصداً بعدما لا حرج فيه. وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك. وقوله (تركه قصداً) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقاً ومصادقة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه. وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه

واقع موقع الصواب ، فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كجحد (١)
الاقتداء بالفعل ، فالإقرار دليل زائد مثبت

بخلاف ما إذا لم يوافق ، فإن الإقرار وإن اقتضى الصحة فالتارك كالمريض . وإن لم
تتحقق فيه الممارسة فقد رمى في مشوب التوقف ، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل .
ومثله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً ، وبعده (٢) عن التلهي به
وإن لم يخرج في استعماله . وقد كانوا (٣) يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرتهم
وربما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة أو
ما لا بد منه ، ولما جاءت المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيفة قال لها : « خذي
فرصة ممسكة فتطهري بها » (٤) ، فقالت : وكيف أنظفها بها ؟ فأعاد عليها واستنحي
حتى غطى وجهه (٥) فنهت عائشة ما أراد ، ففهمتها بما هو أصرح وأشرح ، فأقر
عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حياءً . فقل هذا مراعى إذا لم يتبين
بيان ذلك ، فإنه (٦) من باب الجائز ، أما إذا تبين فلا يمكن إلا الإيهام كيف

(١) لا يصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم في مجموع فعله وإقراره
كجحد الاقتداء به في الفعل ، لأن كلامهما دليل مستقل ، فاجتماعهما أقوى وأقطع
للاحتمالات ، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلاً . وأيضاً فإنه
لا يتفق مع قوله (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي) لأن الفعل وحده ليس
كذلك في العبارة ضعف ، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف
على الاقتداء بفعله صحيح وزيد على ذلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضاً

(٢) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بقاء بعث

(٣) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال (جالست النبي صلى الله عليه وسلم
أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور
الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم) أخرجه في التيسير عن الترمذي

(٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف

(٥) المعروف أنه أعرض بوجهه . فانظر أنوردت التغطية ؟

(٦) أى العمل بالفرصة من باب الجائز ، فلا يتبين فيه الإيهام . أو أن نفس

التصميم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزاً

كان ، فإنه محل مقطع الحقوق ، والأمثلة كثيرة^(١)
والحاصل أن نفس الإقرار لا يدل على مطلق الجواز من غير نظر^(٢) بل فيه
ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطالبات^(٣) والمباحات الصرفة ، ومنه ما لا يكون
كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول^(٤) فالأمر فيه كما تقدم^(٥) فينظر الى الفعل : فيفتى بمطلق
الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

(١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير
هذا المقام غشا مبالغة في الاحتياط في الحد

(٢) أى وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم
(٣) انظر ما وجه زيادة المطالبات ، مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز .
ولو قال بدله مطلق الاذن لشمّل المطالبات والمباح بنوعيه ، وكان موافقاً لما تقرر
أضاً فيما يفيد الإقرار من أنه لا حرج فيه ، ولكن لا يناسب قوله (ومنه
ما لا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة) التي هي من النوع الثاني من المباح أعنى
ملا حرج فيه

(٤) مقابل أصل المسألة ، تكيل للصور التي يقتضيها المقام . وهي هنا ضم القول
إلى الإقرار

(٥) أى في صورة انضمام الفعل للإقرار . وقد قرر ما يقتضيه التشبيه فقال :
(فينظر الى الفعل الخ) أى ينظر إلى الفعل الذى أقره الرسول هل جاء القول على
وفق الإقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول : أما فرض مطابقة القول للإقرار فظاهر
والحكم ظاهر أيضاً وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن ، ولكن كيف يتصور مخالفة
الإقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤها دليلين مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الأخذ
بأحدهما بلا حرج ، قياساً على ما سبق في مخالفة الفعل للإقرار ؟ اللهم إلا إذا كان القول
المخالف للإقرار خاصاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهي للمكلف ولا إباحة له
كما إذا فرض في مسألة الضب أنه مع الإقرار لا كل قال لا آكل ، فقط دون
أن يبين أن الملة أنه تعافه نفسه الشرعة

﴿ المائة التاسعة ﴾

سنة (١) الصحابة رضی الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع اليها . ومن الليل على ذلك أمور :

(أحدها) ثناء الله عليهم من غير مثنوية ، ومدحهم بالمعالي وما يرجع اليها كقوله تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقوله : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم في كل حال ، وجريان أحوالهم على الرقعة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى

ولا يقال : إن هذا علم في الأمة ، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم لأننا قول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

(١) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية ، أي إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لاموافقة ولا مخالفة فانا نجد هذا كسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، ونفتد بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعلمهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكلفي لا التمريني ، وذلك كما إذا رأينا الصحابي في الحج مثلا يكبر أو يلي في مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد ، وإلا فجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول ، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني ، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والآراء . أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده ففاده الأخذ بأرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة . والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من أرائهم والاعتقاد بهم في أعمالهم ، وأنه يؤيد رأى القائلين (مذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الاستدلال وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام ستة وأربعين دليلا على ما قصد اليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيها إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه أحد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا

ولا يدخل^(١) معهم من بعدهم بالإقياس وبديل آخر . « وثانياً » على تسليم التسليم أنهم أول داخل في شمول الخطاب ، فانهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المبشرون للوحي . « وثالثاً » أنهم أول بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم . فطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالدخول . وأيضا فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عدلوا الصحابة على الإطلاق والدعوى ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ؛ بخلاف^(٢) غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته ، وذلك مصدق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم ،

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كأيها الدين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم ، وإنما ثبت لمن بعدهم دليل خارج من نص أو إجماع أو قياس ، خلافاً للحنابلة . فقولهم (وبديل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف ، لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية ، بل الدليل الكلي كاف . وهو موجود . والثاني لا يفيد . والثالث يحتاج إلى بيانه ثبت أن التابعين مثلاً لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه ، بخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه ، أي تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الأئمة كثر القائلين إن الصحابة عدول لا يسأل عن عدالهم ، بل تؤخذ مسلبة بدون تعقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة . لأننا إذا قلنا نقدياً : بعضنا بتركية واحداً فكيف لا تقبل فيهم تركية رب العالمين ، ورسوله الصادق الأمين ؛ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال . وقيل هم كثيرهم فلا بد من التعديل . وقيل بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها ، فيحتاج إلى التعديل في الأول دون الثاني . والذي يتجه أن يبنى هذا البحث على مبحث تعرف الصحابي فقد يقوى النظر الأول وقد يقوى الثاني

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة باطلاق ، وأنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعلمهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : (لَقَرَاءَ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَنْتَفِعُونَ فَضْلًا مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانًا — الى قوله : وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ) الآية وأشبه ذلك

(والثاني) ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله : « فليكن سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ » ^(١) وقوله : « تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » قالوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : « ما أنا عليه وأصحابي » ^(٢) وعنه أنه قال : « أصحابي مثل الملح ، لا يصلح الطعام إلا به » ^(٣) وعنه أيضا « إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين . واختار لي منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعثمان وعلي ، فجمعهم خير أصحابي . وفي أصحابي كلهم خير » ^(٤) ويروى في بعض ^(٥) الأخبار : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » الى غير ذلك مما في معناه

- (١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي
- (٢) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بالفاظ متقاربة . ومن رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد وقال الترمذي إنه حسن صحيح
- (٣) رواه ابن الجوزية في أعلام الموقعين عن ابن بطه باستنادين الى عبدالرازق . ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله عليه وسلم منها رواية البغوي
- (٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدي يعض اختلاف عما هنا
- (٥) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم : حديث موضوع مكذوب باطل . وقال أحد : حديث لا يصح . وقال الزبار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم . رأى أبي عمر بن عبد البر صحة الحديث اه وقال متلعل في شرح الشفاء : أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدى في الكامل

(والثالث) أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عد قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً. ولكل قول من هذه الأقوال متعاقب من^(١) السنة. وهذه الآراء - وإن ترجح عند العلماء خلافها - ففيها قوة تصاف إلى أمر كل هو المتمدن في السألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهايون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بمواقفهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعبرين، فتجدهم إذ اعتمدوا مذاهبهم قووها بذلك^(٢) من ذهب إليها من الصحابة. وما ذلك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفتهم من تعظيمهم، وقوة ما خذم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم باستادته عن نافع عن ابن عمر بلفظ (فأبهم أخذتم بقوله) واستادته ضعيف ورواه الصحيح من حديث ابن عمر وابن عباس نحوه ومن وجه آخر مرسل قال قتبية مشهور وثانيه ضعيف أنه ولعل التوفيق يمكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر.

(١) كما في قوله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وحسنه. وهو قدس دليل من قال بأن إجماعهما إجماع وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق

(٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لا يلزم لزومه لما قبله ويمارضة أيضاً أنهم طالما خالفهم في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمولود عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فان كان غرض المسألة وجوب الأخذ بشيئهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا يخرج مستهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الأحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التأخير كما هو الشأن عند التماز. فحذر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قولاً أو فعلاً في غير موضع الإجماع منهم تعدسنة كخبر الأحاد فيعمل عليها ويرجع

فضلا عن النظر معهم فيما نظروا فيه . وقد قل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن
يُجتهد لا يُمنع ^(١) من تقليد الصحابة ، ويمتنع في غيره . وهو المنقول عنه في الصحابي
« كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته ؟ » ولكنه ^(٢) مع ذلك
يعرف لهم قدرهم

وأيضا فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه

فمن سعيد بن جبير أنه قال : « ما لم يعرفه ^(٣) البدريون فليس الدين . وعن
الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال : « إنهم كانوا أئبر
هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، قوما اختارهم الله لحجة نبيه صلى الله
عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم ، فأنهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم »
وعن إبراهيم قال : « لم يدخركم شيء ، خبي ، عن القوم لفضل عندكم ، وعن
حذيفة أنه كان يقول (اتقوا الله يا معشر القراء ، وخذوا طريق من قبلكم ، فلم يبرى
لن اتبعتموه لقد سبقتم سبقا بعيدا ، ولنن تركتموه يمينا وشمالا لقد ضللتهم ضلالا
بعيدا) وعن ابن مسعود : (من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أئبر هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدى في مذهب الصحابي
(١) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى
الحكم في نظره . أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال : منها ما أشار اليه هنا
وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح
في نظره من خالفه منهم . وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقا . وقال العراقيون
يجوز فيما يخصه لا فيما بقي به . واختار الآمدى المنع مطلقا

(٢) أى فهو وإن لم يترك ما صح عنه من الحديث لقولهم ، لكنه اذا لم يجد
الحديث ووجد ستم أخذ بها ، وبما يضاف الى هذا فيقويه ما نقله في أعلام الموقعين
عن الشافعي في رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله البدعة ما خالف
كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض الصحابة

(٣) أى اذا أنكروا شيئا فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا ، وأحسنها حالا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم ما فضلهم ، واتبعوهم في آثارهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم » وقال على : (إياكم والاستئنان بالرجال . ثم قال : فان كنتم لابد فاعلين قبل الأموال لا بالأحياء) وهو نهى للملأء لا للملأء . ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال : (من رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاء الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتد ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خلفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه الله ما تولى وأصله جهم وساءت مصيراً) وفي رواية بعد قوله - وقوة على دين الله : - (ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ، ولا النظر في ^(١) رأى خالفها . من اهتدى بها ، هتد) الحديث ! وكان مالك يعجبه كلامه ^(٢) جدا . وعن حذيفة قال (اتبعوا آثارنا ، فان أصبتم فقد سبقتم سبقا يينا ، وإن أخطأتم فقد ضللكم ضلالا بعيدا) وعن ابن مسعود نحوه فقال (اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيت) وعنه أنه مرّ برجل يقصّ في المسجد ويقول : سبّحوا عشرا ، وهللوا عشرا . فقال عبد الله إنكم لأهتدى من أصحاب محمد أو أضل . بل هذه ، بل هذه يعني أضل . والآثار في هذا المعنى يكثر إيرادها . وحسبك من ذلك دليلا مستقلا وهو :

(الرابع) ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم ، وأن من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام ^(٣) . وما ذلك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط بإذ

(١) ظاهر فيما أجمعوا عليه

(٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيرا هو وغيره من الائمة كما ذكره في أعلام المرقين

(٣) كما في حديث (الله في أصحابي ! لا تتخطوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحي أحبهم ، ومن أبغضهم فيبغض أبغضهم الخ) رواه أحمد والبخارى في تاريخه . والترمذي وأبو نعيم في الحلية اه من راموز الحديث

لا مزية في ذلك ، وإنما هو لثقة متابعتهم له ، وأخذهم أنفسهم بالعمل على منتهى مع حملته ^(١) ونصرته . ومن كان بهذه المثابة حقيق أن يتخذ قدوة ، ويجعل سيرته قبلة . ولا بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك ، فقد كان المصرون للمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله ، ببركة اتباعه لمن أتى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله إلا الذين حزب الله هم المفلحون

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كل ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من خير فهو كما أخبر ، وهو حق وصدق ، معتمد عليه فيما أخبر به وعنه ^(٢) ، سواء علينا أننبئ عليه في التكليف حكم أم لا ^(٣) ، كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام .

(١) وهذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبنض من أبنضهم ، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبنض من أبنضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية ، لا الآراء والمذاهب

(٢) فإذا قال إن الملك ألقى في روعى كذا فهو صادق في أنه ألقى الملك إليه كذا وصادق في مضمون الخبر

(٣) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأييد النخل وقوله لهم (لعلكم لو لم تضره لكان خيراً) فتركوه فتقصت فذكر ذلك له فقال (إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشئ من أمر دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشئ من رأيي فإني أنا بشر) فإن هذا ليس في الواقع خيراً ، وإنما هو من باب الشك في عادة عديم اعتقدهما سبباً عادياً ، وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله (لعلكم لو لم تضره الخ) فهو لم يذكره خبراً جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادي ليس من الأمور الشرعية ، ولا بما قصد به الاخبار عن أمر يعله

لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله ، وبين ما نمت^(١) في رُوحه والتي في نفسه ، أو رآه رؤية كشف وإطلاع على مقبب على وجه خارق للعادة ، أو كيف ما كان ، فذلك معتبر بحجج به وينبئ عليه في الاعتقادات والأعمال جميعا ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى

وهذا مبين في علم الكلام فلا تطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكننا نمثله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إِنْ رُوحَ الْقُدْسِ نَفَثَ فِي رُوحِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْكَلَ رِزْقَهَا فَأَقْبُوا اللَّهَ وَأَجْلُوا فِي الطَّلَبِ »^(٢) فهذا بناء حكم على ما ألقى في النفس . وقال عليه الصلاة والسلام : « أُرِيتُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ ثُمَّ أَقْضَى بَعْضُ أَهْلِ قَنِيئَهَا ، فَاتَّبَعُوهَا فِي الْعَشْرِ الْقَوَائِرِ »^(٣) وفي حديث آخر : « أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَفَتْ فِي السَّبْعِ الْأَوَاخِرِ ، فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّجًا فَلْيَتَحَرَّجْهَا »

(١) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام . وقوله (والأني في نفسه) هو الألهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته . ويكون الالتقاء مقرونا بخلق علم ضروري أنه منه تعالى . وهذا القدر مشترك بين الثلاثة : إذ في المشاهدة والإشارة لابد أيضا من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك . ولذا كانت الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره . والثلاثة وحى ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم . وإن لم تحصل اجتهد . واجتهاده إنما يكون بالقياس ، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر ، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه وسلم . والاجتهاد وحى باطنى

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام . وفي رواية أخرى للبخاري زيادة (ولا يحملك استبطاء الرزق أن تأخذوه بمعصية الله ، فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته) . والاجمال في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص فلا يؤدي إلى الوقوع في محذور

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي ببعض اختلاف في اللفظ

في السبع الأواخر ^(١) . فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم ^(٢) . ونحو ذلك وقع في بدء الأذان - وهو أبلغ في المسألة - عن عبد الله بن زيد ، قال ^(٣) : لما أصبحنا أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال : « إن هذه رؤيا حق » الحديث ! إلى أن قال عمر بن الخطاب : « والذي بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذي رأى » . قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فله الحد فذاك أثبت » فحكم ^(٤) عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبني عليها الحكم في ألفاظ الأذان . وفي الصحيح ^(٥) : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يا فلان ألا تحبين صلاتك ! ألا ينظر المصل إذا صلى كيف يُصلي فإنا يصلي لنفسه . إني والله لأبصر من ورائي » ^(٦) . كما أبصر من بين يدي ، فهذا حكم امرئ ^(٧) نبي على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فإذا قرر هذا فلنأخذ أن يقول : قد مر قبل هذا في كتاب المقاصد قاعدة يثبت أن ما يخص رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمننا ؛ فإذا بينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه ، ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما ^(٨) نعلمها إياه ثم

(١) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي . وفي رواية أخرى للبخاري (توأطات) وهي أشهر

(٢) أي رؤياه صلى الله عليه وسلم . وهو ظاهر في الرواية الأولى . وأما الثانية فتحتاج إلى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي كما في التيسير

(٤) أي بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياها

(٥) رواه مسلم والنسائي وابن خزيمة . وفي لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا

(٦) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بإزالة الموانع العادية كما حصل في

صبيحة الامراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عبا

(٧) لعله (امرئ) نسبة إلى الأمر ، فإنه في معنى : أحسن صلاتك !

(٨) وهو عشرون وسقاً

مرض قبل أن يقبضه^(١) قال فيه : « وإني ما أنحراك وأختاك فاتتسوه . على كتاب الله » قالت قهلت : يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته . إني ما هي أمها ، فن الأخرى ؟ قال : ذوبطن بنت خارجة أراها جارية^(٢) ، وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية^(٣) وهو على المنبر فبنوا - كما ترى - على الكشف والاطلاع الممدود من الغيب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضى ذلك جريان الحكم وراثته عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة ، وبسببه جابت هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً ؛ ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد^(٤) بالعصمة معصود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف ؛ إما بأنه لا يخطئ ألبتة ، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض . فما طنك بنير ذلك ؛ فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته^(٥) فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حاماً^(٦) ، وكشفه

(١) فأبطلها بحكم الشرع

(٢) رواه بنماه في الموطأ في باب ما لا يجوز من البخل

(٣) هو سارية بن زعيم كان قائداً لجيوش المسلمين بالعراق . وتورط مع المشركين في مراكهم فهم بالانزمام . فناداه عمر . فسمعه ورأى شخصه هناك . فخير للجل فتنجا . قال في تمييز الطيب من الخبيث . أخرج القصة الواحدى عن أسامة بن زيد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ، وأخرجها السيوطي في الدلائل . وابن الأعرابي في كرامات الأولياء .
(٤) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق . ومعصيته بالمعجزة يجعلنا لانمقد الاذلك
(٥) تقدم الكلام بأوسع من هذا واتم . في المسألة الحادية عشرة من النوع

الرابع من المقاصد

(٦) أى والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى وإن تبين فى الوجود صدقه^(١) واعتيد ذلك فيه وأطرد ، فإمكان الخطأ والوهم باق . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم وأيضاً فإن كان مثل هذا^(٢) معدوداً فى الاطلاع النبى فآيات والأحاديث تدل على أن النيب لا يعلمه إلا الله ، كجلى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام : « فى خمس لا يعلمهن إلا الله ، ثم تلا (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيب) إلى آخر السورة^(٣) » . وقال فى الآية الأخرى : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) واستثنى المرسلين فى الآية الأخرى بقوله (عالم الغيب فلا يظهر عن غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) الآية ! فبقى من عدام على الحكم الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : (وما كان الله ليطلعكم على الغيب) الآية ! وقال : (قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وفى حديث عائشة « ومن زعم أن محمداً يعلم ما فى غير فقد أعظم القرية على الله^(٤) » . وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت فى أنه لا يعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر ، حسب ما فى باب^(٥) العموم من هذا الكتاب . فاذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم فى العلم بالغيبات

(١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فامكان الخطأ والوهم باق فى هذه الجزئية حتى يتكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه . وبعد تحقيقها وحصولها فالرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا

(٢) تراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب فى قصد الشارع فى كتب الحديث والتفسير

(٣) رواه البخارى ضمن حديث طويل

(٤) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على الله الفرية (

(٥) فى المسألة السادسة منه . وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصيغ بل له طريق ثان وهو الآتى من جهة استقراء مواقع المعنى

وما ذكر قيل عن الصعابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لا ينبغي عليه حكم إذ لم يشهد^(١) له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو بما يظن بهم، ولكنهم لا يميلون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، لذلك قال أبو بكر: «أراها جارية» فأتى بعبارة الظن التي لا تقيد حكماً. وعبارة «يا سارية الجبل» — مع أنها إن صححت لا تقيد حكماً شرعاً^(٢) — هي أيضاً لا تقيد أن كل ما سواها مثلها. وإن سلم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يطور حول رجلي أحواله التي أكرمها الله بها، بخلاف غيره. فاذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لاشك فيه، بل على الحال التي يقال فيها «أرى» أو «أظن». فاذا وقع مطابقتها في الوجود وفرض تحققه بجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بذلك حكم، لأنه صار من باب الحكم على الواقع^(٣)، فاستوت الخاطئة وغيرها. نعم^(٤) تقيد الكرامات والحوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى، وقوة فيما هم عليه، وهو غير ما نحن فيه

ولا يقال: إن الظن أيضاً معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية، كالاستفاد من أخبار الأئمة والقياس وغيرها؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لا يقيد علماء الاطراد والمطابقة فانه يفيد ظناً، فيكون معتبراً

(١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة

(٢) بل نصيحة ومشورة

(٣) أي لأنه يبق على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع - بفعه وقوعه مطابقتها لا يبقى للاخبار به فائدة في بناء حكم عليه. ويكون الحكم - إن كان هناك حكم - مبني على الواقع نفسه

(٤) استدراك على ما قبله الموم أنه حيث لا فائدة في الحوارق والكرامات لأنه لا يبنى عليها حكم أصلاً. يقول بل لها فائدة أهم من هذا، وهي زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاعف نور الايمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب وإهبا

لأننا نقول : ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاحتداه الى أصل شرعي ،
حسما تقدم في موضعه ^(١) من هذا الكتاب ؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي
ولا ظني . هذا ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك ^(٢) بالنسبة إليه فلا
يثبت بالنسبة إلينا ؛ لتقد الشرط وهو المعصية ، وإذا امتنع الشرط امتنع الشرط
باتفاق العقلاء .



(١) المسألة الثانية من الأدلة

(٢) لا يصح رجوع اسم الإشارة الى ما لم يستند الى أصل قطعي أو ظني ، لأن
ما علم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما
تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع - وهو العمل بمقتضى الكشف
والإطلاع النبوي - أي لا يقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح
مستندا لنا ولو ظليا ففقيس أنفسنا عليه ، لأننا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو
المعصية في حقه وعدمها في حقنا

كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاجتهاد

والنظر فيه أطراف :

- (١) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة ^(١) الاجتهاد . (ب) وطرف ^(٢) يتعلق بفتواه . (ج) وطرف يتعلق بالنظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به .
فأما الأول ففيه مسائل :

المسألة الأولى ﴿

الاجتهاد ^(٣) على ضربين : « أحدهما » لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف ، وذلك عند قيام الساعة . « والثاني » يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا (فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق ^(٤) المناط ، وهو الذي لا خلاف

- (١) أى من جهة تنوعه الى عام وخاص ، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل ، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح ، وأسباب خطأ المجتهد ، الى غير ذلك .
(٢) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها . والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هذا الثاني

(٣) الاجتهاد هو استنراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما في درك الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا ينحصر طائفة من الأمة دون طائفة . وهو لا ينقطع باتفاق . والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي ينحصر من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه : فقال الحنابلة لا غلو عصر من مجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يغلو . وهو المذهب المنصور ، لأنه لا يلزم عنه محال لذاته . وللا دلة السمعية الكثيرة ، كقوله (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً - الحديث)

- (٤) قال في المنهاج : تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع . أى

بين الأمة في قبوله . ومعناه أن يثبت الحكم بمذكره الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين^(١) عمله ، وذلك أن الشارع إذا قال : (وأشهدوا ذوى عدل منكم) وثبت عندنا معنى المدالة^(٢) شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة ، وليس الناس في وصف المدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فإنا إذا تأملنا المدلول وجدنا لاتصافهم بها طرفين بواسطة : « طرف أعلى » في المدالة لا إشكال فيه كأنى بكر الصديق . « وطرف آخر » وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف ، كالجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتبة الكبار المحدودين فيها . « وبينهما » مراتب لاتنحصر . وهذا الوسط غامض ، لابد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد

فهذا مما يفترض إليه الحاكم في كل شاهد ، كما إذا أوصى بماله للفقراء ، فلا شك إقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت ، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربويا له . وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبت بالنص أو الإجماع ، بل بأى طريق من الطرق التسعة ثبت . كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكل على جزئياته

(١) أى في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية ، سواء أكان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة . وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر . والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يدينها عند الناس . واشرط في الرواية والشهادة أدناها : وهو ترك الكبائر ، وترك الاصرار على صغيرة ، وترك الاصرار على ما يخيل بالمروءة . هكذا عرفها الأصوليون . وعليه لا يدخل (الطرف الآخر) الذى ذكره في جزئياتها . وهو ظاهر ، وإن أوم قوله (وطرف آخر) غير ذلك . إلا أن قوله (في الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده ، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت تحقق فيه بعد من اتصافه بالمدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر . مثل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة في الخروج عن المدالة ؛ وزيد عنه في الخروج عنها من حد في كيرة الخ . ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه

إن من الناس من لاشئ له ، فيتحقق فيه اسم الفقر^(١) ، فهو من أهل الوصية ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصابا . وبينهما وساطة ، كالرجل يكون له الشئ . ولا سعة له ، فينظر فيه : هل الثالب عليه حكم الفقر أو حكم النقي ؟ وكذلك في فرض ثقات الزوجات والقرايات ، إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفق عليه والمنفق^(٢) ، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر ، ولا يمكن استيفاء القول في أحادها . فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد ، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناط هنا لم يتحقق بعد . لأن كل صورة من صورته النازلة نازلة مستأفة في نفسها لم يتقلم لها نظار وإن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع المورم ، فإن أحد الطرفين من العدالة ، والآخر خارج . وليس هذا بألوفاق التمييز عن الوسط والطرفين . قوله (وطرف آخر) أي خارج عنها وقوله (غامض) أي لاسيا في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة

(١) إنما يمشى كلامه في هذا المقام على رأى المالكية . من أن الفقير هو من يملك قوت عامه ، والمسكين من لا يملك شيئا . وهذا إذا ذكرنا معا . فإذا اختلفا — كما هنا — اجتماعا . فالفقير هنا يشملهما معا . فالصورة الأولى وهي من لاشئ له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها في الوصية ظاهر . والصورة الثانية من تنده كسب أو مال يكفي حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصابا وخروجه عن الوصية ظاهر . والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر . لأن الحاجات تختلف ، وقد يمد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقا وحرجا ، وقد لا يمد الآخر شيئا مطلقا ولا يخطر بباله فقده . وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصار . وعدمه في الفقر والنقي . وهم لا يعتبرون الكسب أيضا . والشافية كالمالكية في اعتبار الكسب ، ولكنهم ينظرون في ضابط النقي بالمال إلى ما يكفي عمره الثالب ويكفي من تلزمه نفقته

(٢) النظر إلى حالها معا . هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع إلى ما قبله . لأن النظر في حالها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً على ما تقرر في الفروع

تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك
إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلاً ، فلا بد من النظر في كونها مثلاً أولاً ، وهو نظر
اجتهاد أيضاً وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجاليات ، وقيم المتلفات

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدها .
وإنما أنت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر ، ومع ذلك فلنكل
معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التمين ، وليس ما به الامتياز معتبراً
في الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضرين ،
ويبينها قسم ثالث يأخذ بحجة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية
المبينة إلا ولعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أى دليل تدخل ؟
فان أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب ، وهنا كله بين لمن شأ في العلم :
ومن التواعد القضائية « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » فالقاضي لا يمكنه
الحكم في واقعة — بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب ^(١) الخفوم بما عليهم —
إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل ^(٢) القضاء ، ولا يمين ذلك إلا

(١) تفسير لما قبله ، فان معناه أنه لا يمكنه إدارة دقة الحاجة بين الطرفين
بمؤن مذكور.

(٢) قال في بصرة الحكماء في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء :
إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لأنه أصل مشكل . وأنهم
لم يختلفوا في حكم كل منهما ، ولكن الكلام في تمايزهما . ولهم في تحديدهما عبارات
كثيرة (منها) أن الأول من إذا ترك الحصومة ترك (أو) من لا يستد قوله
الى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثاني ما ليس
كذلك . غير أن الأنظار تضطرب ، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل
وهكذا . مثاله يتم بلغ رشيداً طلب من الوصى تسليمه ماله الذي تحت يده . فاليتم
طالب ، وإذا ترك ترك ، والأصل أمانة الوصى على مال اليم . فهذا كله يفهم منه
أن اليم هو المدعى ، والوصى مدعى عليه : ولكن الوصى أيضاً مدع أنه سلم المال .
واليتم مدعى عليه تسلم . ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين . وما حل الاشكال

ينظر واجتهاد ورد السأوى إلى الألفة ، وهو تحقيق الناطق بعينه
فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاًكم ومفت بل بالنسبة
إلى كل مكلف في نفسه ، فإن العاى إذا سمع في الفتة أن الزيادة التعلية في
التسلة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة ففترة
وإن كانت كبيرة فلا . فوقت له في ضلته زيادة ، فلا بد له من النظر فيها حتى
يردها إلى أحد التسين ، ولا يكون ذلك الا باجتهاد ونظر . فإذا تعين له قيسها
تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع
هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في التحن ؛ لأنها
مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ،
والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة ، وإنما تقع معينة مشخصة . فلا يكون الحكم
واقفاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد
يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد ، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون
من تحقيق الناطق إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل
في جزاء العبد ، فإن الذى جاء في الشريعة قوله تعالى : (فجزاء مثل ماقتل من
النعم) وهذا ظاهر في اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه ، وكونه
مثلاً لهذا النوع المقتول ، ككون الكباش مثلاً للذئب ، والعنز مثلاً للفزال ،
والعناق مثلاً للآرنب ، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية ، والشاة مثلاً للثاء من الظباء .

الا الرجوع لآية (فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) التى يؤخذ منها أن الوصى
لا يؤتمن في التسليم الا بالاشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الاتفاق . وبذلك كان مجرد
قوله « سلبت » دعوى على اليتيم بلا بينة . واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليتيم
ويستحق المال . قال القاضى شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة
ما يتخاصم فيه إلى ، فأول ما ارتفع إلى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن
المدعى عليه ؛ أم ملخصاً

وكذلك الرقبة الواجبة^(١) في عتق الكفارات، والبلوغ^(٢) في القلام والجارية، وما أشبه ذلك. ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يفتى عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد^(٣) في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف^(٤)

(١) قد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم
(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه
(٣) قال في المنهاج - بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد: ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء، كالاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنائيات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب اهـ فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف. وفي إحكام الآمدى ما يوافق طريقة المؤلف، فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الغلاني، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط، بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثل له أيضا بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع التيز. فأنت ترى الآمدى قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاما في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع)

(٤) أى لا يمكن توجيه الخطاب إليه، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها. أو تجعل دليلا للملازمة بعدها، ويكون المراد بمصوله حصول المكلف به مع قصد ونية. أى لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلف به، وهي لا تكون إلا بهذا الاجتهاد، فبد شرط لا مكان الامتثال، وقده رافع لهذا الامكان، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفا بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا كما أنه غير ممكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع إلى المأمور لا إلى المأمور به، فهو نظير ما قيل في تكليف النافل، وأنه حال لأن التكليف يستند العلم بالأمر وبالفعل المأني به، وما نحن فيه - ما لم يحصل الاجتهاد المذكور - لا يحصل العلم بالمأني به أما التكليف بالمحال الذى يرجع المحال فيه إلى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام: محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لظرومانع كأمير المقيد بالمشى. وصحوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع. والرابع افتاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال بما هو شأن جميع

الاجتهاد أنواع : منها تحريم المناط ، وتنقيحه ، وتحقيقه وهذا الأخير عام ودائم ٩٥-

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال ، وهو غير ممكن شرعاً ، كما أنه غير ممكن عقلاً . وهو أوضح دليل في المسألة

(وأما الضرب الثاني) وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فتلاً^(١) أنواع :

- (أحدها) المسمى بتنقيح المناط . وذلك أن يكون الوصف المتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص ، فينتج بالاجتهاد ، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى ؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء يفتش شعره ويضرب صدره . وقد قسمه^(٢) الفزالي إلى أقسام ذكرها في شاء التليل ، وهو مبسوط في كتب الأصول التكليف عند الأشعري : لأن القدرة عنده مقارنة للفعل . والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل . وهذان واقعان . وبهذا اتضح كلام المؤلف

(١) الاجتهاد يكون في كل ما دلله ظني من الشرعيات . فيكون في دلالات الالفاظ ، كالبحث عن محض العام ، والمراد من المشترك ، وباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء . من المشكل والمجمل اللغ كما يكون في الترجيح عند التعارض ، إلى غير ذلك . وسيأتي للمؤلف كلام في محال الاجتهاد مقارنة بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتحريمه ، وما بناء على ذلك من حصر ما يمكن إقصاؤه فيما ذكره في الضرب الثاني

(٢) قسموه بأعبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع : (١) ما بين إلنا . بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر ، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملغى (٢) ويكونه ما علم إلناؤه مطلقاً في أحكام الشارع . كالإختلاف بالطول والقصر والسواد والياض ، فلا يملل بها حكم أصلاً (٣) أو علم إلناؤه في هذا الحكم المبحوث عنه ، كالكورة والأنوثة في أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . فال في المنهاج قال في المحصول : ان هذا — أعني المسمى بتنقيح المناط الذي بين به إلناؤه الفارق — طريق جيد : إلا أنه يعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت . هذا وفي أصول الخفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه . وما قيل إنه هو السبر والتقسيم يعينه هو قول الفخر الرازي ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين الملة استقلالاً أو اعتباراً ،

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره ^(١) القياس في الكفارات ؛ إنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر (والثاني) المسمى بتفريع ^(٢) المناط . وهو راجع الى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد ^(٣) القياسي . وهو معلوم

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر ؛ لأنه ^(٤) ضربان : والتفقيح لتعيين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة . قال الصفي الهندي : الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس ، فالقياس إما يذكر الجامع ، أو بالناء الفارق ، بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا ، وكذا لا مدخل له في العلة كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق . يقال : لا فرق إلا الذكورة ، وهي ملغاة اتفاقا ولما قال النزالى لا نعرف خلافا في جواز تفقيح المناط رد عليه المبدري بأن الخلاف ثابت بين مثني القياس ومنكره ، لرجوعه للقياس . هذا ولما قسموا القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنى الفارق (١) قال الامدى : وهذا الضرب وإن أقربه أكثر منكرى القياس فهو دون الأول ، أعني تحقيق المناط

(٢) وذلك كلاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلا بمسلك من مسالك العلة المعتبرة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما سواه فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو الاجماع عليه دون علة وهذا في الرتبة دون سابقه ، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعية وطائفة من البغداديين المعتزلة

(٣) هو بمضنه وإلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجودا وإن لم يدخل في مسمى تفريع المناط (٤) لعل الأصل (إلا أنه) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان : ما يرجع للأصناف ، وما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين ، يجوز انقطاعهما ولا يؤدى الى منوع . وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه

الاجتهاد أنواع : منها تخرج المناط . وتنقيحه . وتحقيقه . وهذا الأخير علم ودانم ٩٧

« أحدهما » ما يرجع الى الأنواع لا الى الأشخاص ؛ كتمين نوع المثل في جزاء الصيد ، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات ، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه « والضرب الثاني » ما يرجع الى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه ؛ فكأن تحقيق^(١) المناط على قسمين : تحقيق عام ؛ وهو ما ذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام .

وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لكاف ما . فإذا نظر الجهد في العدالة مثلاً ، ووجد هذا الشخص متعفا بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكليف المنوطة بالبدول ، من الشهادات والانتساب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندية ، والأمور الاباحية ، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجلة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء^(٢) غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة . فالكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء ، في هذا النظر

أما الثاني وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق ، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى : (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) وقد يبرر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى : (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) قال مالك : من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم ؛ أما سمعت قول الله تعالى : (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) . وقال أيضاً : إِنْ الْحِكْمَةَ مِصْحَةً مَّا عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ . وقال : الحكمة نور يقذفه الله في قلب

(١) أى في الجزئيات كما أشرنا إليه

(٢) أى مما يشير إليه بقوله (يعرف به النفوس ومراميا الخ) أى التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس ، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد

العبد . وقال أيضا : يقع قبلي أن الحكمة اللقنة في دين الله وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم — يريد ما كان نحو الفتاوى — فسل ما الذي نصنع ؟ قال : نحفظون وهمون حتى تستتير قلوبكم ثم لا تتجاوز إلى الكتاب

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية ، بحيث يتعرف منه مدخل الشيطان ومدخل الهوى والخطوط العاجلة ، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل . هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره ^(١) ، ويغتنص غير المنحتم بوجه آخر : وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها في المعلوم والعنائع كذلك قرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر ، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض . فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها ، وتفاوت إدراكها ، وقوة تحملها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها . ويعرف التفاتها إلى الخطوط العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعى في تلقي التكاليف . فكانه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ، لكن بما

(٢) فكل منهما يدخله العجب به ، والرياء ، والسمعة . والاعتقاد على العمل ، وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه ، فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج . فهذه القيود تخص له العمل من تلك الشوائب

الاجتهاد أنواع : منها تخرج المناط وتنقيحه وتحقيقه . والأخير عام ودائم ٩٩

ثبت عمومته^(١) في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ،
أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود
هذا معنى تحقيق المناط هنا

وربى الليل على صحة هذا الاجتهاد ، فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون
ببيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجاً تحت
مطلق الدلالة عليه . ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فلا دلة
عليه كثيرة نذكر منها ما يفسر بحول الله

فمن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل
الأعمال ، وخير الأعمال وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال ،
فأجاب بأجوبة مختلفة ، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومها لاقتضى مع
غيره التعداد في التفضيل . ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام « سئل أيُّ
الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؟ قال الجهاد في سبيل الله . قال
ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور^(٢) » وسئل عليه الصلاة والسلام « أيُّ الأعمال أفضل
قال : الصلاة لوقتها . قال ثم أيُّ ؟ قال يرئ الوالدين . قال ثم أيُّ ؟ قال : الجهاد
في سبيل الله^(٣) » وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أثبت النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت مرنى بأمر آخذه عنك . قال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له « وفي الترمذي
« أيُّ الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذاكرون الله كثيراً
والذاكرات » وفي الصحيح في قول « لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ ،

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الخاص أيضاً فرتبهذا الخاص
تأتى بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص ، فلو لم يكن من
ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك
محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه الخ

(٢) رواه الشيخان

(٣) رواه مسلم

قال : ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به « الحديث ^(١) ! وفي النسائي « ليس شيء أكرم على الله من الدعاء » وفي البزار : « أيُّ العبادَةِ أفضل ؟ قال : دعاء المرء لنفسه » وفي الترمذي « ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خلق حسن » وفي البزار : « فإيا أباندرُ ألا أدلك على خصلتين هما خفيفتان على الظاهر وأثقل في الميزان من غيرهما ؟ عليك بحسن الخلق وطول الصمت ، فوالذي نفسي بيده ما عمِل الخلاق بمثلهما » وفي مسلم : « أيُّ المسلمين خير ؟ قال : من سلِم المسلمونَ من لسانه ويدِهِ » وفيه ^(٢) : « سأل أيُّ الإسلام خير ؟ قال : تطعيمُ الطعامَ وهدوءُ السلامِ على من عرفتَ ومن لم تعرف » وفي الصحيح : « وما أُعطي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر ^(٣) » وفي الترمذي : « خيرُكم من تعلَّم القرآنَ وعلمه » وفيه : « أفضلُ العبادَةِ انتظارُ الفرج » إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ، ويشعر إشماراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة ^(٤) إلى الوقت أو إلى حال السائل

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه . وقال لشعبة بن حاطب حين سأله ^(٥) الدعاء له بكثرة المال : « قليلٌ تؤدِّي شكرُهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تليقُهُ ^(٦) » . وقال لأبي ذر : « يا أبا ذرٍ إني أراك ضعيفاً ، وإني أحبُّ لك

(١) أخرجه الثلاثة والترمذي . وهو حديث طويل ذكره في التيسير

(٢) أقول : وهو في البخاري أيضاً

(٣) جزء من حديث رواه مسلم

(٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل

(٥) أي ولم يقل الإرشاد لما يناسب نفسه . ونزل فيه (ومنها من عاهد الله الآتيه فكان هذا من معجزات علم الغيب

(٦) تقدم في (ج ٢ - ص ٢٦٤)

الاجتهاد أنواع : منها تجريح المناط وتبجيحه وتحقيقه والأخير علم ودأب ١٠١

ما أُحِبُّ لِنَفْسِي ، لَا تَأْمُرَنَّ عَلَى أَثْنَيْنِ ، وَلَا تَوَكِّلَنَّ مَالَ يَتِيمٍ ^(١) » ومعلوم أن كلا العامين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال في الإمامة والحكم : « إِنْ الْمُتَسَيِّطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ » الحديث ^(٢) ! وقال : « أَنَا وَكَافُلُ الْيَتِيمِ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ ^(٣) » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفي أحكام إسماعيل بن إسحق عن ابن سيرين قال : كان ^(٤) أبو بكر يَخَافُ ، وكان عمرُ يَجْهرُ — يعني في الصلاة — فقليل لأبي بكر : كيف تفعل ؟ قال : أَنَا جِيءَ رَجُلٌ وَأَتَفَرَّعَ إِلَيْهِ ^(٥) . وقيل لعمر : كيف تفعل ؟ قال أَوْقَطُ الْوَسْطَانِ وَأَخْصَأُ الشَّيْطَانَ وَأَرْضِي الرَّحْمَنَ . فقليل لأبي بكر : « ارفع شيئاً » وقيل لعمر : « اخفض شيئاً » وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد اخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً

وفي الصحيح ^(٦) « أَنْ نَأْسَأُ جَاؤَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا : إِنَّا نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاطَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ . قال : وقد وجدتموه ؟ قالوا : نعم . قال : ذلك صريحُ الإِيْمَانِ » وفي حديث آخر : « مَنْ وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَلْيَقُلْ : آمَنْتُ بِاللَّهِ ^(٧) » وعن ابن عباس في مثله قال : « إِذَا وَجَدْتَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ

(١) تقدم في (ج ١ — ص ١٧٧)

(٢) تمامه (وكلنا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا) أخرجه مسلم والنسائي يعض اختلاف في اللفظ

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٤) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ولفظهما مخالف لما هنا

(٥) لفظ التيسير في كتاب الصلاة (أسمع من ناجيت)

(٦) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٧) جزء من حديث رواه مسلم

قل : هو الأولُ والآخرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شيء عليم^(١) ، فأجاب^(٢) النبي عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة ، وأجاب ابن عباس بأمر آخر ، والعارض من نوع واحد .

وفي الصحيح^(٣) : « إني أعطى الرجلَ وغيره أحبُّ إلىَّ منه ، مخافة أن يكتبه الله في النار » وآثر^(٤) عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم^(٥) قوماً وركل قوماً إلى إيمانهم ، ولمه بالفرقتين . وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر ماله كله ، وندب غيره إلى استبقاء بضعه وقال : « أمسك عليك بضع مائة فهو خير لك^(٦) » وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب ، فردها في وجهه^(٧) وقال علي^(٨) : « حدثوا الناس بماهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ » فجعل إلقاء العلم مقيداً ، فرب مسألة تصلح لقوم دون لقوم . وقد قالوا في الزباني إنه الذي يُعلمُ بفساد العلم قبل كباره . فهذا الترتيب من ذلك . وروى عن الحرث ابن يعقوب قال : « التقيتُ كلَّ الفقيه من فقه في القرآن ، وعرف مكيده الشيطان »

(١) أخرجه أبو داود

(٢) أقول : وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع . وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ

(٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي

(٤) كافي حديث مسلم في إعطاء أبي سفيان وغيره يوم حنين

(٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته . فقال له (أمسك عليك الخ)

(٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

(٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام (يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول : هذه صدقة . ثم يقعد يتكفف الناس) وسبب رده وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلاً إني أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع

الاجتهاد أنواع : منها تخرج المناط وتنقيحه وتحقيقه والآخر عام ودائم ١٠٣

قوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في المسألة . وعن أبي رجا الطاردي قال قلت لزيد بن العوام : مالي أراكم يا أصحاب محمدٍ من أخف الناس صلاة ؟ قال : بُيَازُ الوَسْوَاسِ . هنا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء ما يمارضه ، ومنه حديث « أَفْأَنْتَ أَنْتَ يَا مُعَاذُ ؟ »^(١)

ولو تتبع هذا النوع لكثير جدا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين ، وعن الإمامة المتقدمين . وهو كثير

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له^(٢) كما تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كما قالوا في قوله تعالى : (إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا) الآية ؟ إن الآية تقتضي مطلق التخيير ، ثم رأوا أنه مقيد بالاجتهاد : فالقتل في موضع ، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع . وكذلك التخيير في الأسارى من التنازل والغناء . وكذلك جاء في الشريعة الأمر بالنكاح وعده من السن ، ولكن قسموه إلى الأحكام الخمسة ، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظرا نوعيا فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي . فالجميع في معنى واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولكن قد يتباعد يادى ، الرأي والنظر الأول ، حتى يبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ ، غيدُ للقطع بصحة هذا الاجتهاد ، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نهوا عليه على الخصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا^(٣) والاجتهاد المستدل عليه^(٤) ،

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي . وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه ، أى مع أن التطويل مطلوب في الأصل . (٢) أى يشهد للنظر الشخصي الخاص . وتقرعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص ، فذلك كان النوعي المذكور شامدا للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته

(٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول

(٤) أى على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجودا

وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنها في الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع
فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه بالكلية
ولا بالجزئية^(١) . وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر ، فلا يصح دخولها تحت الأدلة
المنحصرة ، ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلا بد من
حدوث وقائع لا تكون منصوفاً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد .
وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بشير اجتهاد
شرعي ، وهو أيضاً اتباع للهوى ، وذلك كاه فساد ، فلا يكون بد من التوقف
لا الى غاية ، وهو معنى تطيل التكليف لزوماً ، وهو مؤد الى تكليف مالا يطاق^(٢)
فإنما لا بد من الاجتهاد في شكل زمان ، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان
دون زمان

وأما الثاني فباطل ، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعدد الاجتهاد في بعض
الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره ، فلم يظهر بين
الاجتهادين فرق

(١) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أي لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع
المنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً ، أي وأما ارتفاعه في
بعض الجزئيات مع بقائه في البعض الآخر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه
لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية . وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم
الارتفاع كلياً ، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات
في كل من النوعين

(٢) أي فذلك بعينه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً ، فرغم الاجتهاد فيها يؤدي
الى تكليف المحال . فلا وجه لهذه التفرقة . يبق أن يقال إن هذا غير ما أجراه في
الدليل هناك ، حيث قال (لكان تكليفاً بالمحال وهو غير ممكن شرعاً كما أنه غير
ممكن عقلاً) والزمنا هناك تصحيح كلامه بمجمله من التكليف بالمحال ، ورجعه الى تكليف
الناقل ؛ ولكنه هنا مجمله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال . وهو
جائر عقلاً غاية أنه غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، من جهة أن هذا النوع الخاص كلي في كل زمان، علم في جميع الوقائع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعي أوجبه، وذلك غير صحيح، لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعة ضربة لازب، بخلاف غيره، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة، فلا تعطل الشريعة بتعطيل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق الناطق في بعض الجزئيات دون السائر، فانه لا ضرر على الشريعة في ذلك، فوضح أنها ليسا سواء^(١). والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

إنما تحصل^(٢) درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: «أحدهما» فهم^(٣)

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فأنما يتعطل قليل من فروع الشريعة، بخلاف تحقيق الناطق المستدل على عدم ارتفاعه، فإن تعطله يقتضي تعطل جميع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها

(٢) سيأتي في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقيا، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد قط، وأن بعضها يحتاج لاكثر من الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب. أما التحكم من الاستنباط فهو الذي اقتضت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مواقع الاجتماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والتاسخ والمنسوخ وحال الرواة. وهذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف. ثم رأيت في إرشاد الفحول للشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي — بعد بيان مفيد فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل — قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولا، وقدها على الجزئيات: كما في القتل بالقتل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلية نظير خصوص.

مقاصد الشريعة على كمالها « والثاني » التحسن من الاستنباط بناء على فهمه فيها (أما الأول) فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لأن حيث إدراكه^(١) المكلف ، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات^(٢) . واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث^(٣) مراتب ، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً ففهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة^(٤) من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل

ومواقع الإجماع اهـ . وهذا بعينه ما يشير إليه المؤلف هنا ، وأوجهه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما قلناه في البصرة عن القراني في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد ، حيث قال عالم يكن هناك معارض لها ، فلا ينقض الحكم إجماعاً ، كما في صحة عقد القراض والمساواة والسلم والحوالة ونحوها ، فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس . ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقضية ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقاً وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم إلا أن يقال : معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القراني تخصيصه لها ، والأخذ به في موضع المعارضة ، إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلية فيه . كالترايا وسائر المستتبات . كما تقدم للمؤلف هناك

- (١) أي الإدراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة
- (٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال ، ووقت دون وقت ، ولشخص دون شخص ، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف بمصلحة : لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك ، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة ، ولو نافى الأهواء والأغراض (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك ، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى التصفة والعدل ، بل مع الهرج ، وكانت المصلحة تقوت مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أو قواعد ، فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت
- (٣) أي لا تفتدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداها مثلاً
- (٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزئ الاجتهاد . فأما على جواز

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط عنها ١٠٧

له وصف هو السبب^(١) في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

(وأما الثاني) فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خلاصاً^(٢) للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً. وإما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بنيتها وأن له افتقاراً إليها في مسألة التي ذلك هو الراجح المختار للفرزالي وقال ابن السكيت إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي يتعاقبها اجتهاده. قال في المحصول: والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في من دون من، وفي مسألة دون مسألة

(١) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن، لأنه جعله شرطاً وسمى هذا سبباً

(٢) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هذه المعارف. وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفصلة — في كتب الأصول. وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن تلك. فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تستخدم من هذه الجهة وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً، كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال (وفي استنباط الأحكام ثانياً) وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد. وفهم المقاصد شرطاً أولاً. حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلة بأه المقصود. ولو جرى على ما سبق له لعله بأن الكليات هي أم الجزئين، إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً بحيث لا يمكن أن يحزم الجزئ الكلي بخلاف الجزئيات، فإنها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها إلى الكليات

يجتهد فيها ، فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يفتقر فيها إلى بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يستدعيها في نيل المعارف المذكورة

فإن كان مجتهدا فيها كما كان مالك في علم الحديث ، والشافعي في علم الأصول فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث ، فكذلك أيضا لا إشكال في صحة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك^(١) ، فكالتالي ، وإلا فكالعلم

فصل

وقد حصل من هذه الجلة أنه لا يلزم^(٢) المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون

(١) سيأتي له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القاري ، ومن المحدث ، ومن اللغوي ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متشبهين لاستنباط الأحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه فامعنى قوله (كذلك ؛) الذي يفيد أن ذلك التبرؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه . نعم في شرح العنصر لابن الحاجب في مسألة تجزئ الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمانة في المسألة في ظنه نفيًا أو إثباتا . أما بأخذه من مجتهد ؛ وإما بعد تقرير الأئمة الامارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذلك العلم الذي أخذ عنه فيه . وإن لم يكن مجتهدا في الأحكام بأن لم يكن مستوفيا كل الشرائط له . فقامل

(٢) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية فتتحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين ، وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمر ينقسم) . قوله (فإن كان ثم علم) الجزئية الموجبة . وقوله (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لا يمكن أن يحصل النفي) و (وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا يلزم أن يكون مجتهدا فيه) فالمطلبان الأخيران ليسا أمرًا زائداً على المطلوب الأول ، بل هما تفصيله ومآله ، كما يقتضيه قوله (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١٠٩

مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ، بل الأمر ينقسم : فإن كان ثم علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه . وإن كان العلم به معيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لا بد من بيانها :

١) أما الأول فهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور :

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في النادرة عن سوى^(١) الصحابة ونحن نمثل بالأئمة الأربعة : فالشافعي عندهم مقلد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ، وإنما عدوا من أهله مالكاً وحده ، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيفض وغير ذلك ويبنى الحكم على ذلك ، والحكم^(٢) لا يستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشروطاً في المجتهد الاجتهاد : في كل ما يقتضيه إليه الحكم ، لم يصح لما كم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يقتضيه إليه الحكم الذي يوجهه على الطلوع للطلاب ؛ وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة . وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحيث قد فهمنا مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذا نستثنى الصحابة ؟ وهم كغيرهم لا يتأق لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد . من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد بما هو الواقع

(٢) أي والحكم الذي بناءه لا يستثنى عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد ، وهو باطل وقوله (ولو كان مشروطاً بالاجتهاد)

﴿ والثاني ^(١) ﴾ أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل ^(٢) بنفسه ، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال ، بل يقول العلماء ان من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لبالذات ، فكما يصح للطبيب أن يعلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أربعة وأن مزاج الانسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يعلم المجتهد من القاري ، أن قوله تعالى : (وائسحوا برءوسكم وأرجلكم) بالخفض مروي ^(٣) على الصحة ، ومن المحدث أن الحديث القلاني

هذا دليل ثان ، محصله لو كان هذا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات ، غالباً . ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم في القضاء ، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يعلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

(١) هو في الحقيقة دليل ثالث

(٢) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه . حتى يعدل ماخرج عنه نظراً في عرضي العلم لافي ذاتي له . فان كان مراده المعارف التي يبنى عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته ، وتميز مايتوقف عليه بما لايتوقف عليه . فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بادخال علم في آخر ، وهو في اصطلاحهم غير محمود . وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشرعيات مالم يحصر الأمر ويحصر مايتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا اليه

(٣) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب . إنما هو مجرد الرواية والتلقي . ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية . إلا أن يقال إنه لا يلزمه في الرواية حيث أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها ، بخلاف عالم القراءات الذي يعد قنياً أو نسبية خصباً . وهذا إذا

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١١١

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والنسخ أن قوله : (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ) منسوخ بآية المواريث ، ومن القنوي أن القراء يخلطون^(١) على الطهر والمبعض ، وما أشبه ذلك ، ثم سيبنى عليه الأحكام . بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين ، وهي مبنية على مقدمات^(٢) مسلمة في علم آخر ، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحا في حصول اليقين للمهندس أو الخاسب في مطالب علمه وقد أجاز^(٣) النظائر وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الدائع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما يفتنى على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك في نفس الأمر أولا . وهذا أوضح من إطباق فيه

فلا يقال : إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التي يبنى عليها لا يعمل له العلم بسعة اجتهاده

اشتراطنا في الأخذ عنه أن يكون بالتأهده المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تعيد ذلك . لأنه اكتفى بقوله (مروى على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقى الرواية

(١) ينافي ما سيأتي له أنه لا بد أن يكون مجتهدا في اللغة بحيث يساوى العرب في فهمها مفردات وتراكيب ، ومن ينقص عن ذلك لا يمتد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتي له في الحاصل آخر المسألة

(٢) كوجود الدائرة الذي سيمثل به ، وكوجود الزاوية . فانهما يرجعان الى علم وجود الكمال المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة . وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل (٣) في التحرير وشرحه ومنهاج البضاوى شرطية الايمان . ثم ما هي ثمرة هذا التجويز : هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية ؟ وهو غير معقول . أم يعمل هو بها ؟ وهذا لا يمتنينا ولا يبعد اجتهادا في الشريعة . وقوله (تفرض صحتها) هذا غير كاف ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون ممتقدا أو طائفا صحة الحكم . أما مجرد الفرض فلا يؤدي الى حكم مظنون فضلا عن معتقد . وهذا يكر أيضا على اجتهاد الكافر . لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي يبنى عليها اجتهاده في الشريعة ، لأنها

لأننا نقول : بل يحصل له العلم بذلك ، لأنه مبني على فرض ^(١) صحة تلك المقدمات . وبرهان الخلف ^(٢) مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر ، تفرض صحة فيني عليها ، في بناء العلم المطلوب ، فسلطنا كذلك

والثالث أن نوعا من الاجتهاد لا يفترق الى شيء من تلك العلوم أن يعرفه ، فضلا أن يكون مجتهداً فيه ، وهو الاجتهاد في تفتيح ^(٣) المناط ، وإنما يفترق ^(٤) الى الكتاب والسنة وما يرجع اليهما . قال في التحرير وشرحه : وأما العدالة فشرط قبول فتواه . فإنه لا يقل قول الفاسق في الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام في الكافر على ما رأيت . وقال الأمدى : شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصداقاً بالرسول وما جاء به

(١) وعمل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة ؛ أو أنه يؤول الأمر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صححت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة . فتأمل

(٢) المتقدمون من المنطقة على تركه من قياسين : اقتراني شرطى . ثم استثنائى هكذا : لو لم يكن المطلوب حقا لكان تقيضه حقا ، ولو كان تقيضه حقا لكان المحال ثابتا . ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقا لكان المحال ثابتا . توضع في الاستثنائى ويستثنى تقيضه نالها هكذا لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب حقا . وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائى فقط مركب من متصلة مقدمها تقيض المطلوب وتالها أمر محال يستثنى فيه تقيضه . وعلى كل حال فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطى وكذا في الاستثنائى المتصل إنما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجهما يتوقف على كون ذلك كليا ودائما فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبنى عليها تقيض العلم بالمطلوب ؛ فكلامه غير واضح

(٣) كيف وهو لا يكون الا في أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربي يحتاج فيه الى الرتبة العربية المشترطة

(٤) قال فبا تقدم إن التمكن من الاستبطاط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مبادئ الشريعة . فقوله (وإنما يفترق الى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام

ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهدا في الوسائل أيضا الا في علم العربية ١١٣

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد^(١) على تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب

فان قيل : إن جاز أن يكون مقلدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصف له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهدا فيها بإطلاق ، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق ، وكلامنا إنما هو في مجتهد يُستد على اجتهاده بإطلاق ، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها

فالجواب أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهد فيها^(٢) بإطلاق ، لا شرط في صحة الاجتهاد ، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد ، وإنما الاجتهاد يتوصل اليه بها . فإذا كانت محصلة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض^(٣) محال ، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حصل هذا ثم بنى عليه كمن بناؤه صحيحا ؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وان لم يحتاج اليها عند التخرج وإنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(١) بال دليله ينتج أكثر من ذلك : فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلم رأسا فضلا عن الاجتهاد فيها . ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها . ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أولا من جملة شروط الحصول على صفة الاجتهاد . وهذا يزيد ما أشرنا اليه في الكلام على المحصر في الوصفين بياناً ووضوحاً

(٢) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد بإطلاق)

(٣) مبنى على ما سبق له . وقد علمت أن هذه توسعة في الكلام لاجلها ، لأنه لا بعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمانة أن المجتهد في علم هذه الأمانة يسلم بما حصل عليه منها ، ثم يبنى على هذا الفرض استنباطه حكما شرعيا يجب عليه العمل به ويقلد فيه ، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من نوع

قد وقع . وبين ذلك ما تقدم في الوجه الثاني ، وأن العلماء^(١) الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كمالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباع أخذوا عنهم وانتفعوا بهم ، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأنهم ، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلدٍ فيها ، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأنتمهم وموافقهم ، فصار قول ابن القاسم أو قول أنسب أو غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم ، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة ، والمزني والبيهقي مع الشافعي . فإذا لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها

﴿ وأما الثاني من المطالب ﴾ وهو فرض علم يتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بدّ مضطّر إليه ، لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه ، فلا بد من تحصيله على تمامه . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهم في الجملة ، فيسأل عن تعيينه

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية ، ولا أعني بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللفظ ، ولا علم المعاني ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظاً أو معاني كيف التقليد ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمارة وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه سيقول بعد (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للقرائن المفروضة التي كرر الكلام فيها

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقاري واللفظي الخ ، لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة . أما هذا المثال فواضح ، لأنه لا ينافي أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة ، واعتبار اجتهداها صحيحاً

ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهدا في الوسائل أيضا إلا في علم العربية ١١٥

تصورت ، ما عدا علم الفريب^(١) ، والتصرف السمي بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالمروض والقافية ، فإن هذا غير مفتقر إليه هنا ، وإن كان العلم به كالا في العلم بالعربية . وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، وإذا كانت عربية فلا يضمنها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأتهما سيان^(٢) في الخط ما عدا وجوه الإعجاز . فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة ، فكان فهمه فيها^(٣) حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفقهاء الذين فهموا القرآن حجة . فمن لم يبلغ شأوم فقد قصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولا .

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالليل وسبيويه والأخفش والجري والمازني ومن سواهم . وقد قال الجري : أنا منذ ثلاثين سنة أفنى الناس

(١) لعله لا يريد الفرابية بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه ، لأنه لا يوجد في القرآن أصلا . أما المعنى الأول فهو موجود قطعا ، والاجتهاد يتوقف عليه ، لأنه تعريف بمعنى المفردات

(٢) أي أن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد ، وطريق واحد ، سوى ما اختص به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول . فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزا للبشر عن الاتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفرق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز

(٣) يعني فهمه من حيث ما يفيد الكلام العربي ، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهدا في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتاب سيويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب ، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك ، بل هو يبين في كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني . ومن هنالك كلن الجرمي على ما قال ، وهو كلام يروى عنه في صدر كتاب سيويه من غير إنكار

ولا يقال : إن الأصوليين قد تفوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيويه وأبي عبيدة والأصمعي ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيهم أن يحصل منها ما ييسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب^(١) والسنة

لأننا نقول : هنا غير ما تقدم^(٢) تقريره . وقد قال الغزالي في هذا الشرط : إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره وبجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعلمه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقة ومقيدة ، ونصه ونحوه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعلم جميع اللغة ويتسقى في النحو ، وهذا أيضاً صحيح ، فالذي نفى الزوم فيه^(٣) ليس هو المقصود في الاشتراط ، وإنما المقصود تحرير الفهم

(١) لعل الأصل من الكتاب

(٢) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة
(٣) أي وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لأننا اشتطنا أن يساوى الرقي في فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع ، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة . ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلاً . وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه حيث قال (القدر الذي يفهم به خطاب العرب النح) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد

ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهداً في الوسائل أيضاً إلا في علم العربية ١١٧

حتى يضاهي^(١) العربي في ذلك المقدار ، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق ، فكذلك المجتهد في العربية ، فكذلك المجتهد في الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يخلو أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية ، فيبني في العربية على التقليد المحض ، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، وإن كان مما تعقد عليه الخصاص جلالة في الدين ، وعلماً في الأئمة المهتدين . وقد أشار الشافعي في رسالته الى هذا المعنى^(٢) ، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها ؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام ، وبالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، والكلام ينبيء أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تكلم بالشئ تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالاشارة ، وتسمى الشئ الواحد بالأسماء الكثيرة ، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها — وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة — فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه ، ومن تكلف ما جهل والمالم يُثبت معرفة كانت موافقة الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محدودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيها لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذي لا يحصى عنه . وغلب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد ، كالكلام في الأحكام تصورا

(١) انظر إذا ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر

(٢) بعد أن ذكر في الاعتصام مهم مقالة الشافعي في هذا المعنى وأمثله قال : وإنما أتى الشافعي بالانحاض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان النح وأهل الاخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال

وتصدقا ، كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبه^(١) ذلك
فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام
العرب ، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقّف فيه في الغالب
الا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن
يكون المجتهد عالماً بما قد مر ما يدل عليه ؛ فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد
في بعض التدمات السابقة عليه فذلك لا يفرضه في كونه مجتهداً في عين مسأله ،
كالمهندس إذا بنى بمض براهينه على صحة وجود البائرة مثلاً ، فلا يفرضه في صحة
برهانه تقليده لصاحب ما يمدّ الطبيعة وهو البرهن على وجودها ، وإن كان
المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان ، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم
يقدر ذلك في صحة اجتهاده ، بل كما ينفي القاضي في تنعيم قيمة التلّف على اجتهاد
المقوم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك ، ولا يخرج ذلك عن درجة الاجتهاد ، وكما
بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو
غير عارف به ، وما أشبه ذلك

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الشريعة كلها ترجع^(٢) إلى قول واحد في فروعها وإن كثرت الخلاف ، كما أنها
في أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير ذلك . والليل عليه أمور
(أحدنا) أدلة القرآن . من ذلك قوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله

(١) كاسباب الزول ومواقع الاجماع

(٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد
بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع . ولا ينافي هذا حصول اختلاف من المجتهدين
بـ الطريق الذي يريده الشارع

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردَّ الشبهة في ذلك ١١٩

لوجدوا فيه اختلافًا^(١) كثيرا) فنفي أن يقع فيه الاختلاف البتة ، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال . وفي القرآن : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) الآية ! وهذه الآية صريحة في رفع^(٢) التنازع والاختلاف ، فإنه ردُّ المتنازعين إلى الشريعة ، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف ، ولا يوقع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفعُ تنازع ، وهذا باطل^(٣) . وقال تعالى : (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا^(٤) وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَدْرِ مَا جَاءَهُمُ الْيُنْيَاتُ)

(١) مبني على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية . ومنه بعضهم يوقع هذا الاختلاف فعلا ، وقال : المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة ، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك ، ويكون العقل موافقا لبعض أحكامه دون بعض . والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة ، وبلوغا لحد الإعجاز في البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام . على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة ، فإنها بما تشمله تشمل السنة والإجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم ، فاللعل أخص من المدعى . ولكن المانع لا يتأتى له لإثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضا بالمعنى الذي يريد المؤلف وهو تناقض أدلتها في نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف

(٢) أي عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرها مما يبنى عليها
(٣) أي عبت لا يطلب الله تعالى . أي وقد طلب منهم الرجوع إليهم لرفع التنازع ، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثا . إلا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام : وهي أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارفع قطعاً وبطريقة كلية

(٤) . وقد يقال ان التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف في أصول الدين . وتكفير بعضهم بعضا ، كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين

الآية ! والبيّنات هي الشريعة ، قلوا أنها لا تمتنعى الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم : من بعد كذا ، ولكان لهم فيها أبلغ المنر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) فين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام في جملة الشريعة وقاصيلها . وقال تعالى : (كن للناس أئمةً واحدةً فبنت الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ولا يكون حاكماً بينهم الا مع كونه قولاً واحداً فضلاً بين المختلفين . وقال : (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً — الآية الى قوله : ولا تتفرقوا فيه) ثم ذكر بنى إسرائيل وحذر الأمة أن يأخذوا بسنتهم ، فقال : (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بآياتنا بينهم) وقال تعالى : (ذلك بأن الله أنزل الكتاب بالحق ، وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لئى شقاق بينكم) ، والآيات فى ذم الاختلاف والأمر بالرجوع الى الشريعة كثير كله قاطع فى أنها لا اختلاف فيها ، وإتماهى على مأخذ واحد وقول واحد . قال المزينى صاحب الشافعى : ذم الله الاختلاف وأمر عنده بالرجوع الى الكتاب والسنة

(والثانى) أن عامة ^(١) أهل الشريعة أئبتوا فى القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ

نمى عليهم هذا التفرق والاختلاف . ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولم الصحابة قد وقفوا فيما نوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذى ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله اقول : (والبيّنات هي الشريعة) نقول : بل أخصر . فلا ينتج المطلوب

(١) لم يخالف الأباؤ مسلم الأصغاني من المسلمين فى وقوعه فى شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظى ، لأنه يسميه تخصيصاً . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشمعونية من اليهود ، ذهب الى امتناعه عقلاً وسمماً ، والثانية منهم الى امتناعه سمماً . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصغاني فيجيزونه عقلاً وسمماً ، واعترفوا بنبوته سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردَّ الشب في ذلك (١٢)

على الجملة ، وحذَّروا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلوم أن النسخ والنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال ، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والترض خلافاً ، فهو كائن الاختلاف من الدين لما كان لإثبات النسخ والنسخ — من غير نص قاطع فيه — فائدة^(١) ، ولكانت الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يخفى ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً ، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكن هذا كله باطل باجماع . فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة . وهكذا القول في كل دليل مع معارضه ، كالعموم^(٢) والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، وما أشبه^(٣) ذلك ، فكانت تنغرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى إليه مثله

(والثالث) أنه لو كان في الشريعة مَسَاحُ للخلاف لأدَّى إلى تكليف ما لا يطاق : لأنَّ الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين مآلُهما أن يقال إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاها ، أولاً ، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعل » ، « لا تفعل » لمكلف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثاني باطل ، لأنه خلاف^(٤)

(١) أى لما كان هناك مقتضى للبحث والاجتهاد عن النسخ والمنسوخ ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ماثبت بنفس قاطع فقط

(٢) أى فكان لا يلزم البحث عن الخصصات للعام مع أنه يتمتع العمل بالعموم قبل البحث عن تخصص إجماعاً

(٣) أى كالترجيح بين الأدلة المتعارضة

(٤) لأن حصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليان ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لانه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليان ومطلوب بضد ذلك مثلاً . وقوله (وكذا الثالث) أى يلزمه خلاف الفرض لأنَّ الفرض انهما مقصودان مما للشارع فلا يحمل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق إلا الأول) أى لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول ، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين

لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لا قولان ، لأنه إذا انصرف كل دليل الى جهة لم يكن تمّ اختلاف . وهو المطلوب

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع ، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً^(١) من غير نظر في ترجيحه على الآخر . والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة ، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة ، لكن ذلك فاسد ، فأدّى اليه مثله

(والخامس) أنه شيء لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده ، لأنه إذا قال^(٢) في الشيء الواحد : « أفضل »

(١) لأنه إنما يصح أن يعتمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان الاختلاف أصلاً في الدين ، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما مهمما أفرد بهما الدليل الرابع . مع إمكان دخوله في قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه ، وإن كان يأنه في قوله (إذ لا فائدة فيه) هو البيان السابق بعينه . ولو صور الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحه ، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح . ويصح أخذ أحد الدليلين جزافاً ، لكان لأفراد الترجيح بدليل رابع وجه ، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجنى له ثمرة والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم يلزم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلاً في الدين . ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لا يطاق . غاية أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وأنه لا يأتى له أن يفهم المكلف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبهة في ذلك ١٢٣

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للتكليف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها الى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة

(فان قيل) : إن كان ثم ما يبدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضى وقوعه في الشريعة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إزاله التشابهات ^(١) ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء ، والدارك . وهذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع ، ووضع الشارع لها مقصود له ، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالآلات فقد حمل سببها الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع ^(٢) مجال الاختلاف جملة

« ومنها » الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالا ، فكثيراً ما تنوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية ^(٣) وغير قياسية ، بحيث يظهر بينها التعارض

به ويكون حينئذ خلافاً في المأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصور والتفكير . لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأياً . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعني فيكون عبثاً . وهذه جهة أخرى لا يباله غير جهة تكليفه ما لا يطلق في الدليل الثالث وهذا ما يفيد قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحواً نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا اليه

(١٠) المراد بها التشابهات الحقيقية . وقوله (ومنها الأمور الاجتهادية) هي التشابهات الإضافية

(٢) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد ، كما يدل عليه السياق والسباق

(٣) كما ذكره في معارضات القياس كقول الحنفى مسح الرأس مسح ، فلا يكرر ، كمنح الحنف . فيقول الشافعي : مسح الرأس ركن ، فيكرر ، كالنفل

وبحال^(١) الاجتهاد لما قصد الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثلها النظر ليجتهدوا فيثابروا على ذلك . ولذلك نبه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران »^(٢) فهذا موضع آخر من وضع الخلاف ، بسبب وضع محاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا^(٣) : هل كل مجتهد معيب ؟ أم الصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مساغاً في الشريعة على الجملة . وأيضاً فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب ، وإن اختلف حق ، وأنه غير منكر ولا محذور في الشريعة

وأيضاً فطائفة^(٤) من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان ،

(١) أي فوضه للشريعة مراعيها فيها شرعية القياس ، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الانظار ، هذا الوضع مقصود لبتأق الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصوداً له . فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما عنفوق وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الخ)

(٢) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود

(٣) رأى الغزالي والقاضي والمزني والمسترلة أن الحق يصح تعدده بعدم اختلاف المجتهدين في المسائل التي لانص فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد . والمختار أن الحق واحد . من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ . وهو مأجور أيضاً . وهو رأى الأئمة الأربعة أن حنيفة ومالك والشافعي وأحمدوا أكثر التفهاء

(٤) قال في التحرير : والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية . إنما هو في الظاهر فقط ، لا في نفس الأمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين . وبهذا برء على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثابتة : لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر . قال الشافعي : لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يشبه الآخر ، من غير جهة الخصوص والعموم ، والاحمال والتفسير ، الأعلى وجه النسخ . وحكى الماوردي والرويان عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع . وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٢٥

ويجوز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف

وطائفة أيضاً رأوا فنقول أصحاب حجة ، فكل قول محابي وإن عارضه قول محابي آخر كل واحد منهما حجة ، ولكلف في كل واحد منهما متمسك . وقد قل هذا المني عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »^(١) فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا

وقال القاسم بن محمد : لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم ، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة ، ورأى أن خيراً منه قد عمله . وعنه أيضاً : « أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء . ومثل معناه مروي عن عمر بن عبد العزيز ، قال : ما يسرني أن لي باختلافهم حزم النعم : قال القاسم : لقد أعجبتني قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق . وإيهم أئمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة . وقال بتل ذلك جماعة من العلماء .

وأما فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء^(٢) وهو من ذلك في سعة . وقد قال ' الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضد حكم الآخر ولم يكن^(٣) ثم ترجيح فله الخيرة في العمل بإيها شاء ، لأنهما دارا

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦)

(٢) أي ولا يلزمه البحث عن مرجح . ولا التعرف عن الأفضل . ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للمامى كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد . وسيأتي له المبحث مستوفى . يعني وهذا يؤدي إشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة ، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيداً في الشريعة .

(٣) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز

بالنسبة اليه كخصال الكفارة . والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة
قد ثبت إذا في الشريعة تعارض الأدلة ، إلا أن ما هدم من الأدلة على منع الاختلاف
يحمل على الاختلاف في أصل الدين لأني فروع ، بدليل وقوعه في الفروع من
لدى زمان الصحابة الى زماننا

(فالجواب) أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب

هذه المسألة ، فإنها من المواضع الخفية

أما مسألة التشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة فتعد
الاختلاف شرعاً ^(١) لأن هذا قد تقسم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده .
وكونها ^(٢) قد وضعت (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ يَتْنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ يَتْنَةٍ)
لا نظر فيه ، فقد قل تعالى : (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ . وَلَئِنْكَ
خَلَقَهُمْ) ففروق بين الوضع القدرى ^(٣) الذى لا حجة فيه للعبد — وهو الموضوع
على وفق الإرادة التى لا مرد لها — وبين الوضع الشرعى الذى لا يستلزم وفق

المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير .
ونسب أيضاً الى أبى علي وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقتان فيطلب
الحكم من موضع آخر

(١) أى من حيث التشريع والارادة الأمرية

(٢) أى وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس
محل البحث ومجال النظر . بل هو مقام آخر يشير إليه آية (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ) الخ
لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للأمر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى
هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدريّة
(٣) أى الراجع الى ارادة التكوين الذى تشير اليه الايتان ، وليس للعبد أن يتأمل
به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع الذى يلزمه الأمر فيما يطلب شرعا
والنهي فيما ينهى عنه شرعا بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر
والنهي ، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الامر والنهي

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعا ، ورد الشبه في ذلك ١٢٧

الإرادة . وقد قال تعالى : (هدى^(١) للفتين) وقال : (يضل^(٢) به كثيرا ويهدي به كثيرا) ومر بيانه في كتاب الأوامر ، فآلة التشابهات من الثاني^(٣) لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعا^(٤) بل وضعها للابتلاء . فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائنون في اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالتشابهات عدوها أو لم يعلوها ، وأن الزائنين هم المخطئون . فليس في المسألة الأمر^(٥) واحد ، لا أمران ولا ثلاثة ، فإذا لم يكن إنزال التشابه علما للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضا لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطئ^(٦) ، بل كان يكون الجميع مصيبين ، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة ، لأنه قد فهم أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع ، وأن

(١) اجتمع في هذه الآية الوضمان القدرى والشرعى معا . وصدر الآية بعدهما في الوضع القدرى لا غير لأن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب الهداية قطعا ، ولكن الناسقين لم يتفخوا به لأعراضهم عنه فكان بطلانهم فيه جهلا وعنادا سببا في زيادة ضلالهم ، لأنهم كانوا مهدين فأضلهم

(٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله (وقد قال تعالى : هدى للفتين

الخ) وقوله (لا من الأول) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل

(٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع

(٤) وهو طلب الإيمان به من الجميع

(٥) أى راسخ في العلم وزايع . يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين . وإنما عبر بالإصابة والمخطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين الخ) وعليه فلا يقال إن هذا الجواب ضعيف ، لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المصوبة ، والجواب بنى على مذهب المخطئة ، ومثله لا يمتد به جوابا حاسما للاشكال بقوله (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب الخ) أى كما تقتضيه الآية

الكرية

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطئ * دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة الى نخط التشابه ، لأنها دائرة بين طرفي نقي وإثبات شرعيين ، فقد يغني هناك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أبواب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال استفراغ الوسع ، وإبلاغ المجهود في طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولا . وإن قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الإصابة عندهم إضافية لاحقيقية ^(١) ، فلو كان الاختلاف سائما على الإطلاق ^(٢) لكان فيه حجة . وليس كذلك

فالخاصل أنه لا ينزع على هذا الرأي الا قول واحد ، غير أنه إضافي ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وإنما الجميع محمومون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد ، ومن هناك لا نجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا ^(٣) أصلا ، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه

(١) أى ولو كانت حقيقة لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

(٢) أى بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

(٣) كما قرره الأصوليون في مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد) لانه ان حصل تناقض جمع ، أو رجح والا وقف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، ورد الشبه في ذلك ١٢٩

وقد مر^(١) جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الناهيون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ، لاقى نفس الأمر ، فلا أمر على ما قالوه جائز ، ولكن لا يقضى ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة . وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهنا لا ينتحله من يفهم الشريعة ؛ لورود أقدم من الأدلة عليه ، ولا ظن أن أحدا منهم يقوله

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين : « أحدهما » أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث ، على أنه مطعون في سنده ، ومأثنتا قطعية ولا يمارض الظن القطع « والثاني » على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على أفراد كل واحد منهم ، أي أن من استثنى قول أحدهم فصيب من حيث قلد أحد المجتهدين ، لا أن كل واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة إلى كل^(٢) واحد فإن هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال : ليس في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق في واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ قال : هذا لا يكون قولان : لعين حوايين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضي اسمعيل : إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) جواب عن قوله (وأيضاً فالتأولون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور .
أفأعراض الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب . وهو أن الإصابة إضافية "تحقيقية" . بدلياً أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره
(٢) أي بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما - بقي في المجتهدين

توسعة في اجتهاد الرأي ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان يقول واحدهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلّفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هنا حسن جدا . وأيضا فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما قلّم^(١) . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم عائداً في الأصول والفروع ، حسما اقتضته الظواهر المتضاربة والأدلة القاطعة . فلما جاءت مواضع الاشتباه وكَلُّوا ما لم يتعلق به عمل إلى الله على مقتضى قوله : (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد كملت ، فلا يمكن خلل الواقع عن أحكام الشريعة ، فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي ؛ والظنُّ والأَنظار تختلف ، فوقع الاختلاف من هنا لامن جهة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها — وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للأدلة البالغة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها ، وموانع الاشتباه مظان الاختلاف في إصابة الحق فيها ، فكان الجبال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحرى الصواب الاختلاف سهل على من بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك — والله أعلم — قال عمر بن عبد العزيز : ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم . وقال : ما أحب أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة الجهد الدليل ، ومصادفة العاصي المقتي ، فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على الجهد ، نكاح أن الجهد لا يجوز في حق أتباع الدليلين معا ، ولا اتباع أحدهما

(١) أي من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٣١

من غير اجتihad ولا ترجيح ، كذلك لا يجوز للعالم اتباع الفتنين مما ولا أحدهما من غير اجتihad ولا ترجيح . وقولُ مَنْ قال « إذا تعارضاً عليه تحيّر » غير صحيح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قولٌ يجاوز تعارض الدليلين في نفس الأمر ، وقد مر ما فيه آنفاً « والثاني » ما تقدم من الأصل الشرعي ، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن دعاية هواه ، وتخييره بين القولين تقضٍ لذلك الأصل ، وهو غير جائز ، فإن الشريعة قد ثبت أنها تستعمل على مصلحة جزئية في كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية في الجملة ، أما الجزئية فأيرب عنها دليلٌ كل حكم وحكمته . وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلًا تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته ، اعتقاداً ، وقولاً ، وعملاً . فلا يكون متبعاً لهواه كالهيئة المسبية حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خیرنا القائلين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهور في الاختيار ، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر في الكتاب المستظهر للغزالي . ثبت^(١) أنه لا اختلاف في أصل الشريعة ، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع اليه مقصوداً من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى ما يتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أن نفى الاختلاف في الشريعة وضمه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها ، إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لأنه إذا صح اختلاف ما صح كل الاختلاف ، وذلك معلوم بالبطان فما أدى اليه مثله

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف في أصل الدين لافي فروع) الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً رتب عليه قوله ثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نفى الاختلاف جار على الإطلاق في الأصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله آنفاً (فكان ذلك عندهم عاماً في الأصول والفروع حسب اقتضته الظواهر الخ)

فصل

وعلى هذا الأصل ينبغي قواعد : (منها) ^(١) أنه ليس للمقلد ^(٢) أن

(١) أى متى ثبت الأصل المتقدم . وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد ، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير ، لأنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأى فى الشيء الواحد . إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له فى معارضة المسألة ، ثم رده بوقام الدليل على غرضه من عدم تخيير المقلد ، لكنه بسط الكلام عليه فى هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون فى تخيير المقلد مسألة خلافية (وهى أنه هل للعالمى أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لا بد من ترجيحه فى سؤاله وأخذه عن الراجح منهم فى نظره ويكفيه الشهرة . وهذا هو رأى أحمد بن حنبل وابن سريج والفقهاء من أصحاب الشافعى وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مخالفين لرأى القاضى أبى بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخير سواء أسألوها أم تفاضلوها . واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضل ، وكان فيهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد فى أعيان المجتهدين ولو كان التخير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره . قال الأمدى فى نهاية المسألة : ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى له . والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بازاء موضوع المؤلف . فان غاية ما أفاده الدليل تخيير العالمى فى استثناء أى صحابى شاء ، أما إذا ذهب إلى صحابين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس فى هذا الدليل ما يبدل على التخير فيه ، وهو الذى يتكلم فيه المؤلف ، ويبرهن على عدم جوازه ، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما قلناه . فلا يأتى فيه دليل القاضى ومن معه ، وليس محل إجماع الصحابة . وحيث قد فتم فيه قول الأمدى إن مذهب الخصوم أولى . ويتم للمؤلف مطلوبه

(٢) التقليد قبول رأى من ليس رأيه حجة ممن أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالاجماع ، ورجوع القاضى إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها فى الأحكام إجماعاً فهى حجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إليها تقليداً . والمفتى فى اصطلاحهم هو المجتهد . وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية وتتصدى لإجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهداً

وعلى هذا فليس المقصد أن يختير من أقوال المجتهدين بالتشهي بل الترجيح ١٢٣

يختير^(١) في الخلاف ؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقادير . فقد يجد بعض الناس القولين بالنسبة إليه غيراً فيها كما يغير في خصال الكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه ، وربما استطهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقواه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابي كلنجوم »^(٢) ، وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب القائل عفواً فاستغنى صحابياً أو غيره أتاه فيما أتاه به فيما له أو عليه . وأما إذا سارض عنده قولاً مفتين فالحق أن يقال : ليس بدخول تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع لميل عنده يقتضيه ضد ما يقتضيه دليل صاحبه ، فبما صاحبا دليلين متضادين ، فاتباع أحدهما بالموى اتباع للموى ، وقد مر ما فيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلية وغيرها . وأيضاً فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كاللذين بالنسبة إلى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقادير . ولو جاز تحكيم^(٣) التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم

(١) في المسألة ثمانية أقوال : والتخير لا كثر أصحاب الشافعي والشيروازي والخطيب والبغدادى والقاضى . والاجتهاد في الترجيح الذى اختاره المؤلف وبالغ في اثباته وشدد التكبر على خلافه هو لابن السمعاني كما يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكاني . وعليك بمراجعة الركن الثانى من أركان القضاء في البصرة ، فإن به فصلاً متممة جداً في هذا الموضوع وهى على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا . وفى فتاوى الشيخ عثيمين في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء في هذا الموضوع

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦)

(٣) أى فلا فرق بين أن يمنح المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين ، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثانى . ومن يدعى الفرق عليه اليان . على أن القرائن نقل الإجماع على حرمة اتباع الموى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرسون في البصرة في الركن الثانى من أركان القضاء . ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع

وهو باطل بالإجماع وأيضاً فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً يقف اتباع الموى جملة ، وهو قوله تعالى : (فإن تنازعتم في شئ ، فردوه إلى الله والرسول) وهذا المقلد قد تنازع في مسألتها مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول ، وهو الرجوع إلى الأدلة ^(١) الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الموى والشهوة . فاختياره أحد المذهبين بالموى والشهوة مضاف للرجوع إلى الله والرسول . وهذه الآية ^(٢) نزلت على سبب فيمن اتسع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك) الآية ^(٣) . وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله : « أصحابي كلنجوم » وأيضاً فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل . وأيضاً فانه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة تختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخفيف أن المكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، بخلاف ما إذا قيد بالترجيح فانه متبع للدليل ، فلا يكون متبهماً للهوى ولا مستقلاً للتكليف لا يقال : إذا اختلفا فقله أحدهما قبل لقاء الآخر جاز ^(٤) فكذلك بعد لقائه ،

والاجتماع طردى

لأننا نقول : كلا ، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل ، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضة بعد البحث عليه جاز له العمل . أما إذا اجتماعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطلع عليهما المجتهد . ولقد

(١) وهي الترجيع هنا

(٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى ، إلا أنها مشتركتان في نوع السبب . فليك بالرجوع لكتب التفسير (٤) أي بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره ، كما هو مذهب القاضي أبي بكر ومن معه للدليل السابق

(فصل ٢) وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى والتحليل والتحريم بمالهورى ١٣٥

أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مفيد لا مطلق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور ، لا قاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخيير على الجملة ، فإن التخيير الذى هو معنى الإباحة مفقود ههنا ، واتباع الموى ممنوع فلا بد من هذا القصد . وفى هذا الاعتذار ما فيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال ، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعا إلا هواه

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقالة القهاء يفتى قريبه أو صديقه بما لا يفتى به غيره من الأقوال ، أتباعاً لفرضه ^(١) وشهوته ، أو لفرض ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا فى الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعا لفرض والشهوة ، وذلك فيما لا يتعلق بفصل قضية وفيما يتعلق به ذلك فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين شبه فى عبادته أو عادته ففيه من الممايب ما تقدم . وحكى عياض فى المدارك قال موسى بن معاوية كنت - ند البهلولى بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهلول : ما أقدمك ؟ قال : نازلة ، رجل ظلمه السلطان فأخفيتته وحلفت بالطلاق ثلاثا ما أخفيتته . قال له البهلولى : مالك يقول إنه يحنث ^(٢) فى زوجته . فقال السائل : وأنا قد سمعته

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانونا شرعيا وجعلوه متجرا حتى كتب بعض المؤلفين فى فقه الشافعية مانسه (نحن مع الدرام كثرة وقلة)

(٢) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الايمان إذا كان الضرر عائدا على الشخص الخائف نفسه أو ولده ، حتى أن الأئب والأخ مثلا لا يعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الايمان ، ولو تحقق الخائف حصول ما يزيل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد إكراها ، وإن كان يطلب منه

يقول وإنما أردت غير هذا . فقال : ما عندى غير ما تسمع . قال فتردد اليه ثلاثاً كل ذلك يقول له البهلول قوله الأول . فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال : يا ابن فلان ! ما أنصفتم الناس ، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم : « قال مالك » . « قال مالك » فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحسن يقول : لاحتث عليه في يمينه قتال السائل : الله أكبر ، قلدها ^(١) الحسن أو كما قال .

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفي المواقفة كتب عمر بن الخطاب : لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلف عليك أمرؤك . قال ابن المواز : لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقوال ، وقد كره مالك ذلك ولم يجوز له لأحد . وذلك عندى أن يقضى بقضاء بعض من مضى ، ثم يقضى في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه ، وهو أيضاً من قول بن مضى ، وهو في أمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضى على هذا بفتيا قوم ويقضى في مثله بعينه على قوم بخلافه بفتيا قوم آخرين إلا فصل . فهذا ما قد عابه من مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً . وما قاله صواب ؛ فإن القعد من نصب الحكم رفع التشاجر والخعاصم ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تعطرق المهمة للحاكم . وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌ لهذا كله

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الانباع ليحيى ابن يحيى ، لا يبدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء ، فوقعت قضية تفرّد فيها يحيى وخالف جميع أهل الشورى ، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياة من جماعتهم ، اليمين شرعاً — ندباً أو وجوباً على الخلاف — لأجل سلامة ذلك الغير . ومحل الخش إذا يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقرته على إخفائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه ، ولا حث في اليمين . وهذا رأى مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه ، لا يتعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها في عتقه كالقلادة ، أى أنه هو المسئول عنها ولست مسئولا فأعمل بقوله والهدية عليه . وتكبيره سرور منه بافراج أزمته وحل مشكلته .

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى التحليل والتحريم بما هو ١٣٧

وردفته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشيء ، إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف إليه رسوله وعرفه بقوله قلق منه ، وركب من فوزه إلى يحيى ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع ، وسوف أقضي له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتعمل ذلك صدقاً ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيئت غيظي ؛ فاني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله ، متخيراً في الأقوال . فأما إذ مرت تتعم الهوى وتغضى برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجي . به ، ولا في إن رضيتك منك ، فاستمف من ذلك فإنه أستر لك ، وإلا رقت في عزلك . فرفع يستمف فعمل ورقة محمد بن يحيى ابن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورة ، ذكرها عياض ، وكانت بما غص من منصبه . وذلك أنه عزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشورى لأشياء نُقمت عليه ، وسجل بخطه القاضي حبيب بن زياد ، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته ، وأن لا يفتي أحداً ، فأقام على ذلك وقتاً ، ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشر من أحباس المرضى بقرطبة بمدوة النهر ، فشكا إلى القاضي ابن بقي أمره وضرورته إليه . لمقابلته منصره ونأذيه برؤيتهم أو أن تطلعه من علاليه ، فقال له ابن بقي : لا حيلة عندي فيه ، وهو أولى أن يحاط بحجرة المجلس . فقال له : فتكلم مع الفقهاء فيه ، وعرفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلما هم أن يجدوا لي في ذلك رخصة . فتكلم ابن بقي معهم ، فلم يجاؤا إليه سبيلاً . فنضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم . فحبرت بينهم وبين الوزراء مكالمة ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده . وبلغ ابن لبابة هذا الخبر ، فرفع إلى الناصر بنفسه من أصحابه الفقهاء ، ويقول : إنهم حجتوا عليه واسعاً ، ولو كان حاضراً لأقناه بجواز الماوضة وتقليدها وناظر أصحابه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر ، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى ، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة . في المسألة . فاجتمع القاضي والفقهاء ، وجاء ابن لبابة آخرهم ، وعرفهم القاضي ابن بقي بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة الماوضة فيها ،

فقال جميعهم بقولهم الأول من النسخ من تغيير المجلس عن وجهه . وابن لبابة ساكت
فقال له القاضي : ما تقول أنت يا أبا عبد الله : قال أما قول إمامنا مالك بن أنس
فألقى قاله أصحابنا الفقهاء . وأما أهل العراق فإنهم لا يميزون^(١) المجلس أصلاً ، وهم
علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأئمة ؛ وإذ بأمر المؤمنين من الحاجة الى هذا
المجسر ما به فما ينبغي أن يرد عنه ، وله في السنة فحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل
العراق ، وأعتقد ذلك رأياً . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! تترك قول مالك الذي
أنفى به أسلافنا ومضوا عليه ، واعتقده بعدهم وأفتينا به لا نعيد عنه بوجه ، وهو
رأى أمير المؤمنين ورأى الأئمة آبائه ؟ فقال له محمد بن يحيى : ناشدكم الله العظيم ،
ألم تنزل بأحد منكم **لَهْة** بامت بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم
وأرخصتم لأنفسكم ؟ قالوا : بلى . قال : فأمر المؤمنين أولي بذلك ، فخذوا به
ما أخذكم ، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء ، فكلهم قدوة . فسكتوا ، فقال
للقاضي : أنه الى أمير المؤمنين فنيأى . فكتب القاضي الى أمير المؤمنين بصورة
المجلس ، وبقي مع أصحابه بمكالمهم الى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد
ابن يحيى بن لبابة ، وينفذ ذلك ويعوض الرضى من هذا المجسر بأملاكه بمنية
عجب^(٢) ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجسر . ثم جىء

(١) في كتاب البدائع في مذهب الحنفية : أنه ينبغي على الخلاف بين أى حنفية
وصاحبه في جواز الوقف وعه . أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للجنات أو سقاية
للسبلين لا يزول رقة العين عن ملكه عند أى حنفية إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد
الموت بأن قال : إذا مت فقد جعلت دارى مثلاً وقفاً على كذا ومثله اذا حكم به
حاكم . أما عند صاحبه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة الى ما بعد الموت
وبدون حكم الحاكم

(٢) في زيادات شارح القاموس في مادة منية مانصه (والنية بالكسر
اسم لمدة قرى - الى أن قال : ومنية عجب بالاندلس منها خاف بن سعيد المتوفى
بالاندلس سنة ٣٠٥) . قوله في الجزء الثالث من الاعتصام في فصل أسباب الخلاف
(ويعوض من هذا المجسر بأملاك ثمانية عجبة) لا يقتضى أن يكون هنا تحريف . بل

وقد أدى اغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى والتحليل والتحریم بما الهوى ١٣٩

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولا يتخطه الوثائق ، ليكون هو المتولى لمقد هذه الماوضة . فهي بالولاية ، وأمضى القاضي الحكم فتواء وأشهد عليه وانصرفوا . فلم يزل ابن لبابة يتخذ خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضي عياض ذا كرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال : ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذي حل سجل السخطة إلى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه . أو كما قال

وذكر الباجي في كتاب « التبيين لسنن المهتدين » حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة ، قال : وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء ، دون أن يخرج عنها ولا يميل ^(١) إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى في قضية يقول مالك ، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول ، لا لرأى تجدد له ، وإنما ذلك بحسب اختياره . قال : ولقد حدثني من أوثقه أنه أكترى حزماً من أرض على الإشاعة ، ثم إن رجلاً آخر أكترى بأق الأرض . فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد ، فأقى المكترى الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الاجارات . قال لي : فوردت من سفرى ؛ فسألت أولئك الفقهاء — وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين — عن مسألتى . فقالوا : ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتاني جميعهم بالشفعة ، فقضى لي بها ،

قوله (وكانت عظيمة القدر الخ) يقضى أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهذه البلدة بالاندلس

(١) أى ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح إلا أنه يبق الكلام في معنى كون هذا نظراً واستدلالاً . وأى شبهة ولو ضيقة لهذا الزعم ؛ مع قوله (ولا يميل الخ)

قال وأخبرني رجلٌ عن كبير من قهلاء هذا الصنف مشهور بالخطأ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذي لصديقي عليّ إذا وقت له حكومة أن أفنيه بالروية التي توافقه . قال الباجي : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيرا ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها « لعل فيها رواية ؟ » أو « لعل فيها رخصة » وهم يرون أن هذا من الأمور الشائكة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي ، وهذا عما لاخلاف بين المسلمين ممن يعتقد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق ، رضى بذلك من رضى ، وسخطه من سخطه ، وإنما الملقى يخبر عن الله تعالى في حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ) بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم) الآية ! فكيف يجوز لهذا الملقى أن يفتي بما يشتهي ، أو يفتي زيدا بما لا يفتي به عمرا ، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض ؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه ، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه . وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعونه ؟

هذا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه ^(١) لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتي به أحدا . والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا الملقى الذي ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالمعنى . وأما المجتهد فهو أخرى بهذا الأمر .

(١) المراد به غير المجتهد ، من يعرف أقوال المجتهدين . لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه . فالمجتهد من باب أولى

(فصل) وقد زعم بعضهم بإطلاق أن اختلاف أهل العلم في الشيء حجة على جوازه ١٤١

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة ، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم ، لا بمعنى مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر^(١) ، بل في غير ذلك . فربما وقع الالتفات في المسألة بالنسبة ، فيقال : لم يمنع المسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها ، لا لميل يدل على صحة مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالنسبة . وهو عين الخطأ

على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتد متعمداً وما ليس بحجة حجة .
حكى الخطابي في مسألة البيعة المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال :

إن الناس لما اختلفوا في الأمانة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيها سواء حرماً ما اجتمعوا على تحريمه وأبغنا ما سواء . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ، قال : ولو لم يذهب إليه هذا القائل لازم منه في الربا والصرف ونكاح الثمة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة^(٢) على المختلفين من الأولين

والآخرين . هذا مختصر ما قال . والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشبهه ، ويجعل القول الموافق حجة له ويدبرها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه ، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبسله من أن يكون ممثلاً لأمر الشارع ، وأقرب إلى أن يكون ممنعاً عن اتخاذه هواه . ومن هنا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال ، وعدم التعجيز على رأي واحد ، ويحتاج في ذلك بما روى عن القاسم

(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والتزول ، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر

(٢) أي وقد ينت فيها اختلفوا فيه : من مسكر غير العنب ، وأنواع الربا ، ونكاح الثمة . والصرف ، وغيرها . فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما بما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتنصيص على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والتي عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد حجرت واسماً ، وملت بالباس إلى الحرج ، وماى الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجعل بما وضعت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قلناه فيه كفاية والحمد لله . ولكن نقرر منه هنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله

وذلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الفرض إما أن يكون حاكماً به ، أو مفتياً ، أو مقلداً عاملاً بما أفتاه به المفتى

(أما الأول) فلا يصح على الإطلاق ، لأنه إن كان متخييراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي . فلا يمكن إغناض حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت لتلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين فكذلك ، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك ، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة . وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا ننضبط بمحصر . ومن ههنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد ، وحين فقد لم يكن يد من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاية قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بذهب فلان^(١) ما وجده ، ثم بذهب فلان . فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذا معنى أوضح من إطناب فيه (وأما الثاني) فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث^(٢) خارج عن القولين . وهذا لا يجوز له

(١) هو ابن القاسم ، كما قاله الباجي

(٢) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأى القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما ، وهو غير نفس القولين الدائرين بين التني من قائل والاثبات من القائل الآخر .

وقد زعم بعضهم باطلا أن اختلاف أهل العلم في الشيء، حجة على جوازه ١٤٣

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد
ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول . وأيضاً فإن المفتي قد أقامه
المستفتى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يلزمه المفتي ما أقامه به . فكما لا يجوز
للحاكم التخيير كذلك هنا

(وأما إن كان عامياً) فهو قد استند في فتواه إلى شهرته وهواه ، واتباع
الهوى عين مخالفة الشرع . ولأن العاصي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع
هواه ، ولهذا بشت الرسل وأزلت الكتب ، فإن العبد في قلباته دائرين لمعين
لَمَّة ملك ، ولَمَّة شيطان . فهو يخير بحكم الابتلاء^(١) في الليل مع أحد الجانبين ،
وقد قال تعالى : (وَفِي سَوَآءِهَا فَالَهُبْهَا فَجَوْرَهَا وَبَقَاَهَا) (إنا هديناهُ
السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) . وعامة الأقوال الجارية
في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والأثبات^(٢) . والهوى لا يبدوها . فإذا عرض
العاصي نازلته على المفتي فهو قائل له « أخرجني عن هوائى ودلني على اتباع الحق »
فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « في مسألك قولان » فاختار لشهوتك
أيهما شئت ؟ فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينبجيه من هذا أن يقول

وإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعا إلا من مجتهد بدليل . والفرض خلافه .
وهذا أولى من قوله (وإن بلغها النخ) لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي
والاثبات ، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد — إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة
القولين — من إثباتها وتقريرها حكما شرعيا . فليس الموضوع حيث موضوع
قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون
لمجتهد قولان في مسألة واحدة ، بل هو حيث قول واحد بالإباحة . على أن الإباحة
هنا ليست معقولة : لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه . والذي هنا ترديد بين
الامتناع من فعل الشيء . لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح . فليست تخيرا بين الفعل والترك

(١) أى لا يحكم التشريع . وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير

(٢) أى طلب الفعل أو الترك

١١٤ (فصل رابع) واعتراض بعضهم على منع تتبع الرخص زاعما أنه يخالف لمباحة الدين

ما فعلت الا يقول عالم ، لانه حيلة من حيلة الحيل التي تنسبها النفس وقاية عن القاتل والقتيل ، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية ، وتسليط الفتى العامى على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجة عن هواه رضى في عماية وحهل بالشرعية ، وغش في النسيجة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع^(١) رخص المداهب ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكاله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الاربعة التي يفتن فيها قضا. النافى فسلم . وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : (بُعِثْتُ

(١) اختلفوا هل يجب على العامى التزام مذهب معين في كل واقعة ؟ فقال به جماعة . وقال الآكثرون لا يلزمه . وبه قال احمد . أما إذا التزم مذهباً معيناً فله في ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل ؟ فنه بعضهم مطلقاً ، واجازه بعضهم كذلك ، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل فقال احمد والمروزي : يفسق . وقال الأوزاعي : من أخذ بنواذر العلماء خرج عن الاسلام . وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسير متبع الرخص . وهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال الى مذهب إلا بكاله ؛ فتبع الرخص فسق ، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تدباً للرخص لا حرج فيه على الصحيح ، ما لم يترد عليه التامى ، وإلا منع . فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الانتقال الخ) عطف بغير (من) الا على قول ضعيف . وسيأتى في الفصل بعده ما يقتضى أن تتبع الرخص أعم . الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الخ) تفسيراً ، لانه يكون تفسيراً للشيء بما هو أخف منه

(فصل خامس) وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يظهرهم مواطن الضرورة ١٤٥

بالحَنِيفِيَّةِ السَّخَّةِ^(١) « يقتضى جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالمبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم ماقى هذا الكلام ، لأن الحنيفية السخة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها . فإنا نعلم عين الدعوى . ثم نقول : تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس ، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى . فهذا مناد لتلك الأصل المتفق عليه ، ومناد أيضاً لقوله تعالى : (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من لقولين فيجب اتباعه ، لا الموافق للترض

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة ، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الترض حتى إذا تراءت المسألة على حالة لا ضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج^(٢) عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المذهبى أو الراجح في المذهب . فهذا ألبساً من بحث الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر . وبحال الضرورات معلومة من الشريعة ؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزعم أنما خطأ فاحش ، ودعوى غير مقبولة

(١) تمامه (ومن خالف سقى فليس منى) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره
(٢) ١: على ما تقدم له من حمله من باب تتبع الرخص . وهو مبنى على وجوب التزم مذهب معين في كل واقعة . وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بأكاله . وقد عرفت ما فيه

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح التمتع . ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل : ما تقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان - والفقرورات تبيح المحظورات - من معاملة قراء أهل البدو في سنى الجلب ، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجناز ، فإذا حل الأجل قالوا لفرمائهم : ما عندنا إلا الطعام فربما صدقوا في ذلك ، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم ، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقرهم ، ولاضطرار من كان من أرباب الديون خضرياً إلى الرجوع إلى حاضرتهم ، ولاحكام بالبادية أيضاً ، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، وإباحة كثير من فقهاء الأعمار لذلك وغيره من يبيع الآجال خلافاً للقول بالذرائع . فأجاب : إن أردت بما أثرت إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع^(١) في المذهب ، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كالتوهم . قال : ولست أؤمن بحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه ؛ لأن الورع قل ، بل كاد يعدم ، والتحفظ على الديانات كذلك ، وكثرت الشهوات ، وكثر من يدعى العلم ويتجاسر على الفتوى فيه . فلوفرغ لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الحرق على الواقع ، وفتكوا حجاب هيئة المذهب . وهذا من الفساد^(٢) التي لاخفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيعه على ملك منفعده إلى الحاضرة ، ويقبض البائع الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار مايجوز . فانظر : كيف لم يستجز - وهو المتفق على إمامته - الفتوى بنير مشهور المذهب ، ولا يغير مايرف منه ؛ بناء على

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والتمن التقدي المتوسط لمنه وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب

(٢) لأنه يكون تحكيماً للهوى ، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته . ولا يكون داخلًا تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته

(فصل سادس) في ذكر جملة من مفاسد اتباع رخص المذاهب ١٤٧

قاعدة مصلحية ضرورية ، إذ قل الزرع والباية من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب ، بل جميع المذاهب ؛ لأن ماوجب الشيء . وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورية

فصل

وقد أذكر هذا المعنى جملة بما في اتباع^(١) رخص المذاهب من المفاسد ، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل^(٢) إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سبباً لا يضبط^(٣) ، وكترك^(٤) ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة ، وكأنحرام قانون السياسة الشرعية^(٥) بترك الانضباط إلى

(١) راجع التحرير لابن الكمال في الأصول في باب التقليد ، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب . وقال شارحه : لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للمامى تتبع الرخص إجماعاً) إن صح احتاج إلى جواب ، ويمكن أن يقال : لا نسلم صحة الإجماع فقد روى عن أحمد عدم تنسيق متبع الرخص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفسق

(٢) كما يقول الله تعالى (فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الآية ١)

(٣) فلا يحصر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد

(٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقاد فيها بتفاصيلها في

المذهب الآخر ، كما كان الحال في ذلك الزمان . أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة

(٥) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظلم وتدفع كثيراً من المظالم .

وإعمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجري أهل الفساد . ويتدرج فيها كل

ما شرع لسياسة الناس وجزر المتعدين ، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص

أو صيانة الأنساب كحد الزنا . أو الأعراض كحد القذف ، والتعزير على السب ، أو

لصيانة الأموال كحد السرقة والحراقة ، أو لحفظ العقل كحد الخمر ، أو ما كان من

١٤٨ (فصل سابع) وقد قال بمتهم يجب الأخذ بأخف القولين طلبا ليسر في الدين

أمر معروف ، وكافضائه إلى القول بتلقيق المذاهب على وجه يخرق ^(١) إجماعهم ، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها . ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسط من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحمد لله

فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المعنى مسألة أخرى وهي :

هل يجب الأخذ بأخف القولين ؟ أم بأقلهما ؟ ^(٢) واستدل ابن قال بالأخف

الأحكام للردع والتعزير ؛ كجاء الصيد للحرم ، وكفارة الظهار واليمين ، وهجر المرأة وضربها في النشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك ، وما يصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتخليط عليهم بالأرهاب والضرب والسجن ، وتخليف الشهود ، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال ، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة ، وتفريق المتهمين . وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر ، وهكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الإيمان . ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه (وما يصل بذلك الخ) مختلف فيه . وإنما سيله سيل المصالح المرسله أو شيء بها ، فيه الخلاف باعتباره — وهو الذي يبنى التحويل عليه — وعدم اعتباره . فإذا ورد هذان القولان فيه أوفى شيء من الأنواع السابقة عليه وحكما أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهى انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس . وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى القوض والمظالم فنضج الحقوق وتطلل الحدود ويختري أهل الفساد

(١) كما إذا قلد مالكا في عدم تقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة ، وأيا خفيفة في عدم التقض بمس الذكر . وصلى ، فهذه صلاة تجمع منهما على فسادها ؛ وكما إذا قلد حالكا في عدم التقض بلبس المرأة حاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوه باطل وصلاته كذلك وكن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن الواجب — كما قال المؤلف — الرجوع للدليل الشرعي لا غير ، سواء أفضى بالأخف أم

وقد قال بعضهم يجب الأخذ بأخف القولين طلباً لليسر في الدين ١٤٩

بقوله تعالى : (يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ) الآية ! وقوله : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »^(١) وقوله : « بُيُتُ بالخِيفَةِ السَّعَةِ »^(٢) . وكل ذلك يناقش شرع الشاق التليل . ومن جهة القياس أن الله غنى كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحل على جانب الغنى أولى

والجواب عن هذا ما تقدم^(٣) ، وهو أيضاً مؤد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة ، فإن التكليف كلها شاقة ضئيلة ، ولذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهي المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولا يفت عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فإدعى إليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن ، وفي الغبار الحرمة . وهو أصل قرره في موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد^(٤) وإذا حكنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم

بالأقل . ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ١٤٥)

(٣) وهو أن سباحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها ؛ وإتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل يناقش أصولها

(٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه يحكم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة

فصل

فإن قيل ^(١) : فامعنى مراعاة الخلاف المذكورة في النهب المالكى ؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف ، فذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفة فيها روى فيها قول المخلف وإن كان على خلاف الدليل الراسخ عند المالكي ، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها ، ألا تراهم يقولون : كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به ^(٢) الميراث ويفتقر في فسده إلى الطلاق ، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الإحرام فإنه يتبادى مع الإمام مراعاة ^(٣) لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام ، وكذلك من قام إلى الثالثة في النافلة وعندها يضيف إليها رابعة ، مراعاة لقول من يجزئ التفلل بأربع . بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها ، ومثله جار في عتود البيع وغيرها ، فلا ياملون الباسد المختلف في فساده معاملة ^(٤) المتفق على فساده ، ويملون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف . وهو مفاد لما نقرر في المسألة

(١) رجوع إلى ممارسة أصل المسألة . ولكن بشئ لم يقدم له في أدلة المعارضة السابقة . وأفرد هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق

(٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد . ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف

(٣) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال . وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة

(٤) البيع ربما فاسد أو مجمماً على فساده يجب رده إن لم يفت فإن فات مضى بقيته إن كان مقوماً ومثله إن كان مثلياً ، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فإن فات مضى بائناً فحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين . وهو يقوى النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه . فيمضى بالتمن نفسه

في مراعاة الخلاف هل تعتبر أصلا في الأحكام؟ متى تعتبر؟ ١٥١

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فانه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة» وما قاله ظاهره، فان دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم^(١)، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ ففهم من تأوّل العبارة ولم يجعلها على ظاهرها، بل أنكروا مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجع ثم بعد الوقوع يصير الراجع مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول^(٢) فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان^(٣)، فليس

(١) أي في أدلة أصل المسألة

(٢) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالأخر إنكار مقتضاها. وإلا لحق العبارة العكس

(٣) خاتمة ما بعد الوقوع ليست كخاتمة ما قبله، لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعي نظرا جديدا، وتجدد إشكالات لا يقتضي عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل. . . اعتباره شرعا بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفا في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتجدد الإجتihad في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوى جدا كما ترى: وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها، إلا في الشاذ، كما في ندب التسمية للالكس في قراءة الفاتحة خروجا من خلاف الشافعي، وسيأتي في هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي. نعم يوجد في مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبنى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذي هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جماً بين متنافيين ولا قولاً بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَنْ سألته عن المسألة من أهل فلس وتونس ، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من تلى من الأشياخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي ، وبه يتدفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي (١) للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن (٢) الباجي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام ، وذكر اعتباره عن الشيرازي . واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق حاز أن يكون علة بالاستنباط . ولوقال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمي على تحريره واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً . فكذلك إذا (٣) علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؛ لأمرين :

« أحدهما » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلب على الاستدلال به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول : لوقال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمي على تحليله واختلفوا في جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط . ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط . وهكذا كل (٤) مسألة تقرر على هذا الوجه

« والثاني » أنه ليس كل جائز واقفاً ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . ألا ترى أنا قول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء ، وأن شرب

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كإفعل المؤلف ، لأنه لا يتوجه ويكون مقبولا إلا إذا قرر على الطريقة الآتية ، كما قررنا به أمثله هنا ، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يفاير هذا (٢) أي وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف (٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط ، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع

(٤) أي سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها

الماء السخن يقتل الحج ، وأن الشئ من غير نمل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة علاشريعة بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال : فإن قال إنما أعنى ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبهه ، والأمثلة المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل

قيل : لم تستدل أنت هذا التفصيل . وأيضاً فمن طرق^(١) الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالأطراد والانعكاس ونحوه . ويمكن أن يكون الباعى أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم^(٢) ، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى

واحتج المانعون بأن الخلاف^(٣) متأخر عن تقرير^(٤) الحكم ، والحكم

(١) أى من مسالك العلة الطرد والتكس . وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغايرة لحل النزاع والفرق بينهما أن الدوران يكون في صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه . كالحرمة مع السكر في العصير ، فإنه لما لم يكن مسكراً حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل . ولا يظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقلاء بالقبول في ترتب الحكم عليه . فافترقت به غير تام

(٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف . فإن المانع بمنع اعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح بإعرايه باعتبار ما بعد الوقوع . لأنه بعد الوقوع صالح العملية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا ، وحل كلامه على هذا أولى بما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لأنه لم يرض هذا الفرق وتقتضيه بالطرد ونحوه . أما الجواب السابق فإنه سلمه وقلنا أنه سيقدره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك

(٣) أى الذى جعل علة للحكم

(٤) أى بمقتضى الأدلة المتقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لا يجوز أن يقدم على علته . قال الباجي : ذلك غير متمنع ؛ كالأجماع ، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا . وأيضاً فمضى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يتقدم على علته . والجواب عن كلام الباجي أن الاجماع ليس بملة للحكم ، بل هو أصل^(١) الحكم . وقوله « إن معنى قولنا مختلف فيه كذا » هي عين^(٢) الدعوى

فصل

ومن القواعد المبنية على هذه المسألة ﴿ أن يقال : هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فضلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك^(٣) ؟ أم لا ؟ أما في ترك البطل بهما معاً مجتبعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما ، وهو الواجب إن لم يقع ترجيح .

(١) أى أن الحكم الذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذاً من الأدلة ، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف ؛ فإنه غير الحكم المتقدم ، والخلاف علة في هذا الحكم الطارىء ؛ فتلا التكمير للركوع ناسياً تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزاء وعدده . فبعد الوقوع يقول الثانى بالتأدى مراعاة للقول بالاجزاء ، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم اختلف فيه

(٢) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذى تقررده إنما جاء بسبب الخلاف ، وقد نبى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد بونه محلاً للاجتهاد

(٣) أى عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع ، فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات ، كما قال ابن العربى : القضاء بالراجع لا يقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجب المطف على المرجوح بحسب مرتبته ، لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجى منه يأسودة) وهذا مستند مالك فيما كرهه أكله ، فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل ، وأعطى المراض شيئاً من أثره لحكم بالكراهة

١٥٥ (المسألة الرابعة) مواضع الاجتهاد المتبر ما رددت بين طرفين واضحين

وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الاختلاف في الشريعة . وقد مر بطلان . وهكذا يجرى الحكم في المقلد بالنسبة الى تعارض المجتهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

﴿ المسألة الرابعة ﴾

محال الاجتهاد المتبر هي ما رددت بين طرفين وضع في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والتفي في الآخر ، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف التفي ولا إلى طرف الإثبات

وبيانه أن قول : لا تخلو أفعال^(١) المكلف أو تركه إما أن يأتي فيها خطاب^(٢) من الشارع أو لا . فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجحة^(٣) الى خطاب الشارع

(١) سواء أ كانت أفعال القلوب أم الجوارح ، ليشمل المعتقدات ، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة ، فانها انما تظهر في المعتقدات

(٢) أحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال . فليس بلام أن يكون الخطاب في نص ، بدليل أنه جعل مالم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لا وجود له ، وإما أن يكون من مرتبة المغير . وهذا وذلك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوصة وغير منصوصة فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها ، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد

(٣) قال في التحرير وشرحه : نفى كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه بالإباحة الأصلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال في المنهاج : من الأدلة المقبولة عند الدليل بعد التفحص البالغ ، فيقلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لا متناع تكليف الناقل . وقال المصنف شارح ابن الحاجب : لا نسلم بطلان خلو وقائع

بالعفو أو غيره . وإن أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه الشارع قصد في النفي أو في
الاثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد أثبتة فهو قسم المتشابهات ؛ وإن ظهر فتارة
يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعى . فأما القطعى فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح
الحق في النفي أو في الإثبات ، وليس محلاً للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات ؛ لأنه
واضح الحكم حقيقة والمخرج عنه مخطئ قطعاً . وأما غير القطعى فلا يكون كذلك
الامع دخول احتمال فيه أن^(١) يقصد الشارع معارضه أو لا ، فليس من الواضحات
باطلاق ، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه ؛ كما أنه يد غير واضح بالنسبة إلى ما هو
أوضح منه . لأن مراتب الظنون في النفي والاثبات تختلف بالأشد والأضعف ،
حتى تنتهى^(٢) إما إلى العلم وإما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في
إحدى الجهتين ، وتارة لا يقوى ؛ فإن لم يقو^(٣) رجع إلى قسم المتشابهات ، والمقدم
من حكم وإن التزم فالأقضية والعمومات تأخذ ، أى فتكنى في جميع ما يحتاج فيه
إلى المصالح المرسلة ، وإن سلم أنها لا تكنى فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب
والحرمة ، وهو معنى التخيير . وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التى أشير
إليها في حديث سلمان الفارس في الترمذى وابن ماجه (وما سكنت عنه فهو بما عفا
عنه) وبالجمله فكل ما لم يرد فيه دليل شرعى يخصص أو يخص نوعه فيه الخلاف
بالأباحة أو المنع أو الوقف . ولكل دليله وحجته . تراجع مسألة العفو السابقة
في كتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(١) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حيثئذ .
لابغنى أحد الأمرين . فإذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين
حذف كلمة (أولاً)

(٢) أى إلى المرتبة التى يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التى يليها الشك مباشرة
وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون . وهو واضح مادامت
في انتهائهما لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فإذا كان معنى انتهائهما خروجها
عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن القرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبي ، وأنه من مراتب الظنون . وأن قصد الشارع
فيه ظاهر ، إلا أنه غير قطعى . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى

عليه حاتم حول الحى يشك أن يقع فيه ؛ وإن قوى فى إحدى الجتهين فهو قسم المجتهدين ، وهو الواضح الاضافى بالنسبة اليه فى نفسه وبالنسبة إلى انظار المجتهدين ؛ فلن كان التقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح فى حقه فى التثني أو فى الاثبات إن قلنا إن كل مجتهد مصيب ؛ وأما على قول المحطة فاللقم عليه إن كان مصيباً فى نفس الأمر فواضح ، وإلا فمذموم

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم التشابهات مركب من تعارض التثني والاثبات ؛ إذ لو لم يتعارض لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه تثنى مع إثبات ، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً ، وأن الاضافى إما صار إضافياً لأنه مذنب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين ، وعند بعض من الطرف الآخر . وربما جعله بعض ^(١) الناس من قسم التشابهات ، فهو غير مستقر فى نفسه ، فلذلك صار إضافياً لتفاوت ^(٢) مراتب الظنون فى القوة

الجتهين . الذى معناه أن التثني والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضته حتى يعد من التشابهات . وما الفرق بينه وبين الفرض الذى قال فيه (فإن لم يظهر له قصد ألبتة فى التثني والاثبات فهو قسم التشابهات) لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده فى التثني والاثبات يساوى قوله هنا (لم بقوى إحدى الجتهين) أى فهما سواء فى عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال : الفرق أن الأول هو التشابه الحقيقى الذى لم يجعل سبيل إلى فهم معناه ، ومهما نظر المجتهد فى الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده : والثانى الاضافى ، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة الناطق وياعد عليه قوله فى مقابله (وهو الواضح الاضافى فى نفسه وبالنسبة إلى انظار المجتهدين) الذى يفيد أن هذا التشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط فيزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع الثنائى

- (١) أى وهو من لم يظهر له قرينة من أحد الطرفين
- (٢) لتعليل كونه واضحاً وإضافياً بتفاوت مراتب الظنون لتعليل واضح . وكذا بناء التشابه عليه ، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فتها ما يتوقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين فى نظره ، فيجئ التشابه

والضعف . ويجرى مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه ، فثبوت العلم مع شيه هينان ، كوقوع التكليف وعدمه ، كالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع التنبؤ أو الإباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك ^(١)

وهذا الأصل واضح في نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لابد من التأنيس فيه بأمانة يستمان بها على فهمه وتنزيله والتحرر فيه إن شاء الله

فمن ذلك أنه نهى عن بيع الثمر ، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء ، والسك في الماء ، وعلى جواز بيع الجبة التي حشوها منغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بافراذه لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول الايبث ، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري ، فهذان طرفان في اعتبار الثمر وعدم اعتباره لكثرة ^(٢) في الأول وقلته مع عدم ^(٣) الاشكاك عنه في الثاني . فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الثمر فهي متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة ^(٤) ، ومن منع مال إلى الجانب الآخر

(١) كالأمر والنهي ، الصحة والفساد ، والشرط والمانع ، وهكذا من المتقابلات المتضادة ، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والاثبات

(٢) أي مع إمكان الاشكاك عنه

(٣) أي أنه لا يتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى . مع نقاحة الضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه . وما بينهما ما قد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين في وصف ، لجاء الاختلاف

(٤) ولم يقل (عدم الاشكاك) لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الاظهار بخلاف الاشكاك وعدمه فانه إلى الوضع أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلي ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في المروض وعلى الزكاة في النعدين^(١) فصار الحلي المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين ، فذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية المدل وشهادته ، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحال دائراً بينهما ، فوقع الخلاف فيه . واتفقوا على أن الحر يملك ، وأن البهيمة لا تملك ، ولا أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تعليق حكم أحد الطرفين . واتفقوا على أن الواجد الماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بقميصه ، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء ، وإعادة الصلاة ، وما بين ذلك^(٢) دائر بين الطرفين ، فاختلفوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع ، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة . وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق ، فإن سكوتوا^(٣) من غير ظهور إنكار فداثر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه . والابتدع بما لا يتضمن كفراً من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن^(٤) كفراً من الأئمة ، وبما اقتضى كفراً معصياً

(١) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثنية بخلفتهما . والعروض فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلي فأخذ وصفا واحداً من التقديريين وهو أنه من الذهب والفضة ، وباستحالة الزينة لا للثنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثنية ، لجاء فيه الخلاف

(٢) أي من صلى بالتييم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء (٣) أي وكان ذلك قبل استقرار المذاهب ، أي كان في العصر الذي فيه البحث عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً إلا لأعادة بانهكده . فم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً . أما قبل ذلك فالعادة الإنكار عند عدم الموافقة ، لجاء الخلاف . فالشافعي يقول : (لا هو إجماع ولا هو حجة) والمجهول إجماع أو حجة وليس باجماع قطعي . والجائز إجماع بشرط اقتراف العصر

(٤) كالاتباع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة . فهذا باتفاق ليس بكفر

١٦٠ (فصل) من لم يعرف مواضع الاختلاف لم يبلغ درجة الاجتهاد

به ^(١) ليس من الأما ، فالوسط ^(٢) يختلف فيه : هل هو من الأمة أم لا ؟ وأرباب النحل والمثل اتفقوا على أن الباري تعالى موصوف بأوصاف الكمال باطلاق ، وعلى أنه مزمع عن النقائص باطلاق ، واختلفوا في اضافة أمور ^(٣) اليه بناء على أنها كمال ، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها نقائص ، وفي عدم اضافة أمور اليه بناء على أن عدم الاضافة كمال ، أو إضافتها بناء على أن الاضافة اليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين ، فحصل الاشكال والتردد . ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً به في العقليات أو في النقليات لا مبنياً على الظن ولا على القطع إلا دائرة بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف

فصل

وبأحكام النظر في هذا المعنى يترشح للتأخر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال : (يا عبد الله

(١) كفالة الحوارج والروافض كالحطاية من هؤلاء الذين يقولون ان علياً الآلهة الأكر ، والحنان ابنا الله ، وجعفر الله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق

(٢) وهو المبتدع بما يتضمن كفوفاً بغير تصريح ، كالحجامة ومنكرى الشفاعة فهذا يختلف فيه بالكفر وعدمه

(٣) أى من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات . وقوله (وفي عدم اضافة أمور الخ) أى كالأفعال التي تعتبر شروراً ، فبعضهم يضيفها اليه لأنه لا فاعل الا هو . ولا تعتبر شروراً الا بنسبتها للبعد . والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذلك . فلا تكرار في العبارة ولا يمكن الاستثناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابن مسعود ! قلت : لبيك يا رسول الله ! قال : أتدري أى الناس أعلم ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : أعلم الناس أبصرهم بالحق إذا اختلف الناس وإن كان مفسراً فى العمل ، وإن كان يذهب فى استيه^(١) ، فهذا تنبيه^(٢) على المعرفة بمواقع الخلاف

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف . فمن قتادة : من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفته * وعن هشام بن عبيد الله الرازى : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بخارى ، ومن لم يعرف اختلاف^(٣) الفقهاء فليس ببقية * وعن عطاء : لا ينبغي لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك رد^(٤) من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه . وعن أيوب السخيتى وابن عيينة : أجبر^(٥) الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء . زاد أيوب : وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . قيل له : اختلاف أهل الرأى ؟ قال : لا ، إختلف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناسخ والنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف

(١) ذكره بطوله فى مجمع الزوائد وقال : رواه الطبرانى فى الاوسط والصغير ، وفيه عقيل بن الجعد ، قال البخارى : منكر الحديث

(٢) لأن هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون إلا بمعرفة مواقع الاختلاف . فصح أنه يحرض على هذه المعرفة

(٣) أى المبنى على اختلاف أدلتهم لانه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق فى المسألة ما لم يقف على دليل كل

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربات كان مائى يده أضعف مدركاً عما لم يقف عليه ، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمك الترجيح . فلا يأخذ ضعيفا بترك قويا . أما شبه العالمى فبيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف . إن كان مثله يصح له أن يفتى . وفيه الخلاف المشهور

(٥) يوضح ما قبله

الاختلاف أن يفتى ، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب إلى . وعن سعيد بن أبي عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تصدح علماً . وعن قبيصة بن عقبة : لا يفتلح من لا يعرف اختلاف الناس

وكلام الناس هنا كثير ، وحاصله معرفة مواقع الخلاف ، لا حفظ مجرد الخلاف . ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر ، فلا بد منه لكل مجتهد . وكثيراً ما تجد هنا المحققين في النظر كالأزري وغيره

﴿ المسألة الخامسة ^(١) ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالمرية ، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن ^(٢) اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالمرية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً ^(٣) خاصة
والدليل على ^(٤) عدم الاشتراط في علم المرية أن علم المرية إنما يفيد مقتضيات

(١) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية ، يفيدهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد ، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه . ولو ذكرنا عقبتها لكان أجود صنما حتى لا يتوهم معارضتهما لها

(٢) سيأتي تمثله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على التوازل وسيأتي البحث معه فيها

(٣) أي في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الابواب إن قلنا إنه لا يتجزأ

(٤) للؤلف دعويان اشتراط المرية في الاجتهاد من النصوص ، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه في العبارة سقط . والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ)

الاستنباط من المأني لا يتوقف على علم العربية بل على علم المقاصد الشرعية ٩٩٣

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بمربي أن يفهم لسان العرب ، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المأني مجردة فالتفاهم مشتركون في فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذا من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، وبلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي ، فلا فرق ^(١) بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي . ولذلك يوقع الجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بمربية ، ويعتبرون ^(٢) الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير ^(٣) محتاج فيه إلى مقتضيات الآلة ظ إلا فيما يتماق

(١) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حتى يفهم وقال فيما سبق أيضاً إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتفهم من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد ، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية الخ

(٢) أى فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا - تحقيق المناط - وسأني له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين : لأهم مقاصد الشريعة ، ولا اللغة العربية .

(٣) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بنخروج المناط فربما يسلم في بادية الرأي . أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الإيحاء في مراتبها الكثيرة فلا يظهر ، لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك ، والتسليم في هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بإدخال مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان ، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه

بالمقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة ^(١) المنصوص عليها وأولى أومى إليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلي وإلى هذا النوع ^(٢) يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك ، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبى حنيفة ، والمزنى والبيوطى في مذهب الشافعى ؛ فانهم على ما حكى عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل ويعيدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد والفتوى ، ولحال لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرم على ذلك ، ولا يكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلما لم يكن شئ من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم ومن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغتهم صحيح لا إشكال فيه . هذا

(١) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسى الى اللغة العربية في شيئين : معرفة الأصل المقيس عليه . ومعرفة العلة إذا كانت منصوطة أو موماً إليها . أما باقى أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذها مسلمين وإذا ذلك فلا يحتاج الى اللغة أصلاً

(٢) أى الثانى وهو المتعلق بالمعانى والمصالح الخ . وقوله (يأخذون أصول إمامهم) أى مسئلة لاجت لهم فيها ، إنما يبحثون في تفاريمها حتى فيا فرعه نفس الامام صاحب هذه الأصول ، وقد مخالفونه في تفريجه ، بقى أنه يقتضى أنهم لا يرجعون الى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسئلة لأنهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء ، وقلنا يثبت الاستقراء

(المسألة السادسة) الاجتهاد بتحقيق المناط لا يتوقف على الاعتدال على مقاصد الشارع ١٦٥

على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين ، فأما اذا بلغوا تلك
الرتبة فلا إشكال أيضا في صحة اجتهادهم على الاطلاق والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفترق في ذلك الى العلم بمقاصد الشارع
كما أنه لا يفترق فيه الى معرفة علم الرتبة ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إما هو
العلم بالموضوع على ما هو عليه ، وإما يفترق فيه الى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع
إلا به ^(١) من حيث قصدت المعرفة به ، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من
تلك الجهة التي ينظر فيها ، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقضي ؛ كالحدث
العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحتها من سقيمها ، وما يحتاج به من
متونها مما لا يحتاج به ، فهنا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به ، كان عالماً بالربرية
أم لا ^(٢) ، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا ^(٣) وكذلك القارئ في تأدية ^(٤) وجوه
^(١) خذ هذا المثال لزيادة الايضاح : الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو
يتأخر برؤوه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي
بالنسبة لمرضى ليرخص له أو لا يرخص ، فالتا لا يحتاج الى اللغة العربية ولا الى
معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الابواب ، إنما يلزم أن نعرف
بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن
لهذا بوجد من الأمرين ، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله
أو بتقرير طبيب عارف

^(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمئن يكون بالمرجحات الراجعة الى الالفاظ
ككون مادل بالحقيقة يحتاج به ولا يحتاج بما عارضه الدال بالجهاز ، وهكذا . فلا بد
في هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاستناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على
شرط العربية

^(٣) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم ، كما يعلم من مراجعتها في مثل
النتائج لليضوي

^(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة ، أو إلى ضوابط تعيين دفة التلق
بالكلمات مثلا

القراءات ، والصانع فى معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب فى العلم بالأدواء والسيوب وعرفاء الاسواق فى معرفة قيم السلع ومدخل السيوب فيها ، والمادّ فى صحة القسمة والمسح فى تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعى غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كلاً فى المجتهد .

والدليل على ذلك ^(١) ما تقدم من أنه لو كان لازماً ^(٢) لم يوجد مجتهد إلا فى الندرة ، بل هو محال عادة وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق المادة ، كما دم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم فى هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع ^(٣) لزم فى كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بمد المعرفة بذلك ، إذ فرض من لزم العلم ^(٤) بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فإدى الىه مثله . فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

(١) أى على عدم الافتقار الى العلم بالأميرين

(٢) أى لمن يجتهد فى الاحكام الشرعية بأى نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره ، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً فى كل علم يتعلق به الاجتهاد أى تعلق كان لم يوجد مجتهد النخ . هذا ما تقدم للتؤلّف استدلالاً على غير هذا الموضوع ولا يبنى أن الكلام هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل فى خصوص 'توقف تحقيق المناط على الوصفين . وقد تقدم له فى تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تستعمل بسببه التكليف كلها أو أكثرها فلو لزم الشرطان فى تحقيق المناط لتطلت أكثر التكليفات . وهو باطل . فلو نما هذا النحو فى الدليل لكان ظاهراً . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأى نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان فى أكثر أنواع الاجتهاد ؟

(٣) أى والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أى فضلاً عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية فى الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لاقامته على الدعويين

(٤) أى وهو الذى قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط .

المسألة السابعة (قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله ١٦٧)

المنكرين للشرية . ووجه ثالث أن العلماء ^(١) لم يزوالوا يقولون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء ، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد في تحقيق المناط

فالْحاصل أننا يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه ، كما أنه في الأولين ^(٢) كذلك ؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

﴿ المسألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان : « أحدهما » الاجتهاد المعتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلموا بمعرفة ما يفترق اليه الاجتهاد ، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه « والثاني » غير المعتبر ، وهو الصادر عن ليس بمعارف بما يفترق الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض ، وخطب في عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلامرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله ، كما قال تعالى : (وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ) وقال تعالى : (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الآية ! وهذا على الجملة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر . فأما القسم الأول وهي :

(١) أي مطلقا مجتهدين ومقلدين

(٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعاني : واقتصر في تقريره على الأول

﴿ المسألة الثامنة ﴾

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بجهل^(١) ببض الألة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه ، وإما ببلط^(٢) الاطلاع عليه جملة

وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي^(٣) ؛ وأما إن كان في أمر كلي^(٤) فهو أشد . وفي هذا الموطن حذر من زلة العالم ، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير منها ، فروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إني لأخافُ على أمتي من بدري من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخافُ عليهم من زلة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هوى متبع^(٥) » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلة العالم ، وجدال . منافق بالقرآن ، وأمة مضلون » وعن أبي الدرداء : « إن بما أخشى عليكم زلة العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآن حق ، وعلى القرآن منارٌ كمنار الطريق » وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً : « وإياكم وزينة الحكيم ؛ فإن

(١) و (٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد . وسيأتي الإشارة إليه بقوله (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة الخ) (٣) فيتنقض حكم الحاكم فيه إذا صادم اجماعا أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا

(٥) أى فاما اتقاء زلة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق . فلا تستسلموا له ، فربما جره الاستسلام الى الزيغ واتباع الهوى . وإن ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا الى التماهى فى العناد وخلع ربة الحق فى غير مظاهر خطؤه فيه أيضاً . وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوين للعلماء فى زماننا هذا ، فانهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس ، فصار ضد الاسلام ونبي الاسلام ، يهرف بفحش القول ولا رادع له . أعاذتنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية .

الشيطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة ، وقد يقول المنافق الحق ،
فتلقوا الحق من جاء به ، فإن على الحق نوراً قالوا : وكيف زينة الحكيم ؟
قال : « هي كلة تروعكم وتنكرونها ، وتقولون ما هذه ؟ فاحذروا زينته ، ولا
تصدنكم عنه ، فإنه يوشك أن يفتن ، وأن يراجع الحق » . وقال سلمان الفارسي :
« كيف أنتم عند ثلاث : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع اعتناقكم !
فأما زلة العالم ^(١) فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم ، تقولون فنعن مثل ما يصنع
فلان ، وتنتهي عما ينتهي عنه فلان . وإن أخطأ فلا تقطعوا إلياسكم منه فتعينوا
عليه الشيطان الحديث ! وعن ابن عباس : « ويل للاتباع من عثرات العالم .
قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً يراه ، ثم يجد من هو أعلم برسول الله
صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يفتي الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرني
المعتمر بن سليمان قال رأى أبي وأنا أتشد الشعر فقال لي : يا بني لا تشد الشعر !
فقلت له : يا أبت كان الحسن يشد ، وكان ابن سيرين يشد . فقال لي : أي نبي !
إن أخذت بشر ما في الحسن وبشر ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشر كله .
وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ
من قوله ويترك ، إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وقال سليمان التيمي « إن أخذت
برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله » قال ^(٢) ابن عبد البر : هذا إجماع لأعلام
فيه خلافا

(١) (إني أخاف على أمتي من ثلاث : من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومن حكم
جائر) روى البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله وهوواه . وقد حسنها
الترمذي في مواضع ، وصحها في موضع فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في
صححه اه ترغيب

(٢) قاله في كتابه (بيان العلم) . وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خاله
ابن الحرث . وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء ، ولولا
أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار^(١) مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذى اجتهد فيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص فيها ؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تمد وصاحبه معذور ومأجور لكن مما ينبغي عليه فى الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال النزالى إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهى فى نفسها صغيرة ، وذكر منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب يُتبع العالم عليها ، فيموت العالم ويبقى شره مستطيرا فى العالم أياما متطاولة ، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه . وهكذا الحكم مستمر فى زلته فى الفتيا من باب أولى ، فإنه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة فى خصوص مسأله ، فيُغنى ذلك الى أن يصير قوله شرعاً يُقلد ، وقولا يستبر فى مسائل الخلاف ، فرجعا رجع عنه وتبين له الحق ، فيفوته^(٢) تدارك ما سار فى البلاد عنه ويضل عنه تلافيه ، فمن هنا قالوا : زلة العالم مضروب بها الطبل

فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر فى أمور تنبئ على هذا الأصل . (منها) أن زلة العالم لا يصح اعتيادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع ، وانلك عدت زلته ، وإلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب الى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى (١) أى فى غير تحقيق المناط ، لأنه لا يحتاج الى هذين كما سبق . وهو المواقف لقوله أيضا أول المسأله (وفى هذا الموطن — يشير الى الأمر الكلى — حذر من زلة العالم) وتحقيق المناط من الجزئ . وكأنه لم يعتد به زلة — مع أنه كذلك — لأن الذى يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياح الحقوق أخف من الخطأ فى الكليات ، لأنها تعم وذلك يخص (٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التصير^(١) ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يستند فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فإن هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته في الدين ، وقد قلتم من كلام معاذ بن جبل وغيره بما يرشد^(٢) إلى هذا المعنى

وقد روى^(٣) عن ابن المبارك أنه قال : كنا في الكوفة فناظرُونِي في ذلك — يعني في التنبذ المختلف فيه — فقلت لهم : تعالوا فليحتج المحتج منكم عن شاء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم ينين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدة^(٤) صححت عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الا جئناهم بشدة ، فلما لم يبق في يد أحد منهم الا عبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه في رخصة التنبذ بشئ يصح عنه . قال ابن المبارك قلت للمحتج عنه في الرخصة : يا أحمق ! عد أن ابن مسعود لو كان ههنا جالسا فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في الشدة ، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تغشى . فقال قائمهم : يا أبا عبد الرحمن : فالتخفى والشبي وسمى عدة معهما كانوا يشر بون الحرام ؟ قلت^(٥) لهم : دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال ، فرب رجل في الاسلام مناقبه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زلة . أفلا حذر أن يحتج بها ؟ فإن أبيت فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة ؟ قالوا : كانوا

(١) كيف هذا ؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص ، يعني بحيث يصح أن يقال إنه لم يبدل غاية الوسع والاجتهاد يترقب عليه . فاذا لم يتم يبدل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث . يكون مقصرا وغير آت بعقيدة الاجتهاد ، فيكون ملوما قطعيا . يؤكد هذا قوله أول الفصل التالي (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد) اما عدم التشنيع وعدم الاتفاص فسلطان للأدلة السابقة

(٢) وهو أن ذلك يكون إغاة للشيطان عليه وذلك لا يجوز

(٣) تأييد للبناء الأول

(٤) مقابل للرخصة في كلامه

(٥) استفهام انكارى . أى يلزم على رأيك أنهم كانوا يشر بون المحرم

خييارا . قال قتلت : فما قولكم في الدم بالبرهين يدأ بيد ؟ فقالوا : حرام . قال ابن المبارك : إن هؤلاء رأوه حلالا فاتوا وهم يأكلون الحرام ، فبقوا وانقطعت حجبتهم هذا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فان الله تعالى يقول : (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية . فإذا كان بيننا ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو السنة لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه ، ولأجل هذا يُنقض قضاء القاضى إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبنى على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تنافس^(١) تقض حكمه . ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بنير ما أنزل الله

فصل

(ومنها) أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هي من مسائل^(٢) الاجتهاد ، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها عملاً ، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد . وإنما يمد في الخلاف الأقوال العادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا . فلذلك قيل إنه لا يصح أن يمتد بها في الخلاف ، كما لم يمتد اللف المصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل ، والمتعة ، ومحاشى النساء ، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

- (١) وإلا لصح النظر في التقض أيضاً وفي تقض التقض ويتسلسل . فلا ينفذ حكم ، فتعطل المصالح
- (٢) لأنها ليست غنية ، بل من القطعيات التي لم ترد بين طرفي النفي والاثبات.

(فصل ثالث) ذكر فيه بعض أسباب الخلاف المعتبر وغير المعتبر ١٧٣

فإن قيل : فيأذا يرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك ؟
فالجواب أنه من وظائف المجتهدين ، فهم العارفون بما وافق أو خالف ، وأما
غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام . ويضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على
مراتب : فن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي
في حكم كلي ، ومنها ما يكون خلافاً لدليل غلبي ، والأدلة الظنية متفاوتة ،
كأخبار الآحاد والقياس الجزئية . فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في أطراحه ،
ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه ، لا للاعتداده . وأما المخالف
للظني ففيه الاجتهاد^(١) ، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من
القياس أو غيره

فإن قيل : فهل لنير المجتهد من المتفقيين في ذلك ضابط يستمد أم لا ؟
فالجواب أن له ضابطاً تقريبياً ، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزلاً
قليلاً جداً في الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، فلما يساعدهم عليها
بمجتهد آخر ، فإذا اتفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقاده أن الحق
مع السواد الأعظم من المجتهدين . لا من التقليدين

فصل

وقد عدا ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف ، حين عدّ جهة الرواية
وأن لها ثمانى عال : فساد الاستناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحف ،
والجمل بالإعراب ، والتصحيح^(٢) ، وإسقاط جزء^(٣) الحديث ، أو سببه ، وسامع
(١) أى فطرحة رأساً أو الاعتداده خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة الخ
فالمراجع في مثل ذلك للمجتهد

(٢) أى : تصحيح من الراوى غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيح .
فهر علة أخرى

(٣) أى أن الراوى مع علمه ياقى الحديث أو سببه يسقطه لفرض صحيح في

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى ^(١) معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإنه ^(٢) قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف . وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول
وأما القسم الثاني وهي :

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فيمرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يُعتقد هوفى نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة في جزئ ، وهو أخف ، وتارة في كلي
من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ،
فقرأه أخذاً ببعض ^(٣) جزئياتها في هدم كلياتها ، حتى يصير منها الى ما ظهر له يبادى
نظره : كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفى فيه ما اقصر عليه وقد يكون في إسقاط
السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه . وهذا
غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث
(١) أى لأن الدليل الذى يوجد فيه شئ من هذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً .
هذا اذا سلم وجودها في المحل . وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم ، فيكون الخلاف
الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل
فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً . وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا
الموضع من أسبابه

(٢) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف

(٣) أى وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها ، فلا
ينقض جزئى قاعدة كلية ، فمسألة العسل الذى لم يوافق الصفر اوى الذى شره لا ينقض
مع قوله تعالى (فيه شفاء للناس) القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر خيراً
بتأثير المخبر عنه . ولا بد من رجوع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق
وقال فيه ما لم يكن صفراً اوياً مثلاً ، أو يوكل فهمه الى اقله لعالم بما أراد بهذه الجزئيات
مع أن الآية ليس فيها تعميم فعمم الجميع الناس . ومن الشاهد للؤلؤ ما قاله بعض
من يدعى لنفسه القهم والاستبطاء في الشريعة في هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع^(١) الافتقار إليها ، ولا مسلم لما روى عنهم في فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله في أمرها كما قال (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية ! ويكون الحمل على ذلك بمض الأهواء - الكامنة في النفوس ، الحاملة على ترك الاحتذاء بالليل الواضح وإطراح النصفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل اليه علم الناظر ويسين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال بتايجه الطلب^(٢) فان^(٣) الماقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه يخاطر

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) الآية ! وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سَمَّى الله فاحذروهم »^(٤) . والتشابه^(٥) في القرآن شرعي في غير العبادات الا وهو قابل للتغير . ويستدل على ذلك بأمر ككون الأحكام تغير بتغير الزمان ، وقوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بشئ من أمور دنياكم فأما أنا بشر) وقولهم دره المفاصد مقدم على جلب المصالح ، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معناها ، فهم هذا الشريعة كلها ، ولم يبق يده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له يادى الرأي ؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يرضه هو مقصدا ومصلحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة . فالمقصود إنما هو تزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعاً لهواه . كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أى طلب العلم .

(٣) أى فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه يخاطر

ما يخاطر ؟ لأن الماقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح

(٥) أى الأعم من الحقيقى والاضافى . وقوله (بل هو من جملة الخ) أى ان

لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية للوهمة للتشبيه ، ولا العبارات
المجملية ولا ما يتعلق بالناسخ والنسوخ ، ولا غير ذلك مما يذكر ، بل هو من
جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لا دليل على الحصر . وإنما يذكر من
ذلك ما يذكر على عادتهم في القصد الى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الباطنة
تحت النصوص الشرعية ، فإن الشريعة اذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر
واضح في معظمها ثم جاء بعض ^(١) المواضع فيها بما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد
فذلك من المدود في التشابهات التي يتقوى اتباعها ، لأن اتباعها مقتضى ظهور
معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة ، فإذا اعتمد على الأصول
وأرجى أمر النواذر ، وولت الى عالمها ^(٢) أوردت الى أصولها ، فلا ضرر على
المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه . ودل على ذلك قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ
هِنَّ أَمْ الْكِتَابِ) فجعل المحكم — وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه
ولا اشتباه — هو الأصل والأصل الرجوع اليه ، ثم قال : (وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ)
يريد : وليست بأصل ولا معظم فهي اذا قلنا ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

مانصوا عليه من جملة الخ . ولذلك قال (وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى)
أي فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر

(١) فتلا تزيه الله عن مشابة الخلق في الجسمية ولو احقها كالحركة أصل مطرد
مقرر واضح . وجاء في الحديث قوله (ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ) فهذا يتقوى
اتباعه وإلا لا تفضي الى معارضة الأصل السابق المقرر . فأما أن نكل هذا الى العالم
سبحانه بمراده ففوض ، أو تؤوله ونزده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو
غيره . وهذا في الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما مقرر من أصول
الاعمال ، فيجوز فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات
في قبض الكليات توصل الى غرضه وسأق لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي

(٢) إشارة الى ما رواه المؤلف في الاعتصام عنه صلى الله عليه وسلم (إن القرآن
يصبح بعضه بعضا : ما علمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه)

أهل الزين والضلال عن الحق والميل عن الجماعة ، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك ، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه
 وأم الكتاب بهم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية ^(١) إذ لم يخص
 الكتاب ذلك ولا السنة ، بل ثبت في الصحيح ^(٢) عن أبي هريرة ، قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين
 فرقة ، وفتقت النصارى على إحدى أو اثنتين ^(٣) وسبعين فرقة ، وفتقت أمتي
 على ثلاث وسبعين فرقة » وفي الترمذي تفسير هذا ^(٤) بإسناد غريب عن غير
 أبي هريرة فقال في حديثه : « ولن يبي إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ،
 وفتقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا من هي
 يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي » والتي عليه النبي وأصحابه ظاهر في
 الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة ، لم يخص من ذلك شئ دون شئ . وفي
 أبي داود ^(٥) : « وإن هذه الملة ستفتق على ثلاث وسبعين ، ثمان وسبعون
 في النار ، وواحدة في الجنة ، وهي الجماعة » وهي بمعنى ^(٦) الرواية التي قبلها . وقد

(١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل
 الأعمال استوفاه الاعتصام في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجع . وقال هناك
 (وقد تفرقت هذه المسألة في كتاب المواهب بنوع آخر من التقرير)

(٢) هو رواية لآبي داود كما في الاعتصام

(٣) على الشك . قال في الاعتصام في المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية
 الصحيحة في الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة)

(٤) فيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام

(٥) رواه في المصايح عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان

(٦) ورواه في المصايح عن معاوية

(٧) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسيل أصحابه صلى الله عليه

روى ما بين هذا المعنى ، ذكره ابن عبد البر بسند لم يَرَصَّه^(١) وإن كان غيره قد هوّن الأمر فيه ، أنه قال : « ستفرقُ أمّتي على بضْع وسبعين فرقة ، أعظمها^(٢) فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم ، فيحلّون الحرام ويحرّمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابي » وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها ، وأنها مقصودة المدخول تحتها ، فإنه جاء في القرآن أشياء^(٣) تشير إلى أوصاف يُتصَف بها أن من اتصف بها فهو أخذ في بدعة ، خارج عن مقتضى الشريعة ، وكذلك في الأحاديث الصحيحة ، فن تتبع مواضعها بما اهتدى إلى جملة منها ، وربما ورد التعمين في بعضها ، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج : « إن من ضُضّي هذا قوماً يقرءون القرآن لا يجاوزُ حناجرهم ، يقتلون أهلَ الإسلام ، ويدعون أهل الأوثان ، يترفون من الإسلام كما يترق السهم من الرمية^(٤) »

- (١) في الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من الاعتصام
- (٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من الاعتصام ، لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث
- (٣) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل
- (٤) ذكره البخاري في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جملة

وفى رواية^(١) : « دعه — يعنى ذا^(٢) الخويرة — فإن له أصحبا يحقر أحدكم صلاحه مع صلاحهم وصياله مع صياهم ، يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم ، يعرفون من الإسلام — الحديث الى أن قل : أيهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدى المرأة ومثل البضة تدردر الخ . » . فقد عرّف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء ، وذكر لهم علامة فى صاحبهم ، وبين من مذهبهم فى معاندة الشريعة أميين كليين :

(أحدهما) اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظير فى مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول ، وهو الذى نبه عليه قوله فى الحديث يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم . ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض ، ويضاد الشئ على الصراط المستقيم . ومن هنا ذم^(٣) بعض العلماء رأى داود الظاهري ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين . ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت^(٤) عليه الصور والآيات ، وتعارضت فى يديه الأدلة على الإطلاق والعموم . وتأمل ما ذكره القتبى فى صدر كتابه فى مشكل القرآن ، وكتابته فى مشكل الحديث ، يبين لك صحة هذا الإلزام ، فإن ما ذكره هناك آخذ ببادئ الرأي فى مجرد الظواهر

(١) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف فى بعض الألفاظ وهو فى شأن الخوارج أيضا كما فى الاعتصام

(٢) رواية البخارى فى كتاب استأبنا المرندين أن عبد الله بن ذى الخويرة — بزيادة كلمة ابن — قال للنبى صلى الله عليه وسلم : اعدل ! وكان ذلك فى قسم ، فقال : (ويحك ! ومن يعدل إذا لم اعدل ؟) قال عمر دعى أضرب عنقه . فقال : (دعه فإن له أصحابا) انظر بقية الحديث

(٣) فى الاعتصام : ومن البدع التى تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدّها من البدع

(٤) أى فلا بد للتأخر من التدبر والنظر فى المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده . والآخذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث

(والثاني) قتل أهل الاسلام وترك أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتصيلها ، فإن القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام في الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولتصميم هؤلاء وترقيق دم هؤلاء على الإطلاق فيها والعموم . فاذا كان النظر في الشريعة مؤديا الى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادما لقواعدها ، وصادغا عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القصد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم للقواعد ، وكذلك مناظرتهم عمر بن عبد العزيز ، وأشباه ذلك

فهذان وجهان ذكرنا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعا للمتشابهات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولنبيهم ، ومنه سرى قتلهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا ما في قوله : (قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ) الآية ! وما سوى ذلك فخلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدتهم وغائبهم ، وأن الثقة لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم ، وأن الزاني لا يرجم باطلاق ، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور^(١) في أحكام القروع باطلاق ، وأن الله سميع نبيك من المعجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعا بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشباه ذلك ، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية

(١) يافض قد علم سابقا إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخفى أن ما سبق لهم في القروع

ولكن الغالب فى هذه الفرق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها ، ويبقى الأمر فى تعيينهم مرَّجى كما فهمنا من الشريعة . ولعل عدم تعيينهم هو الأولى التى ينبغى أن يلتزم ليكون سترًا على الأمة ، كما سترت عليهم قبايحهم فلم يفضحوا فى الدنيا بها فى الحكم الغالب العلم ، وأمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبد لنا فصحة الخلاف ليس كما ذكر عن نبي إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ذنباً أصبح وعلى بابهِ معصيته مكتوبة ، وكذلك فى شأن قرايئهم ، فإنهم كانوا إذا قرئوها أكلت النار المقبول منها وترك غير المقبول ، وفى ذلك افتضاح الذنب ، إلى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خست بها^(١) هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكمة فى تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبهم مستورة عن غيرهم ، فلا يطلع عليها كما اطلسوا هم على ذنوب غيرهم من سلف

وللستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت — مع أن أصحابها من الأمة — لكان فى ذلك داع إلى الفرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال : (فاهتدوا لله وأصلحوا ذات بينكم) وقال : ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً^(٢) . وفى الحديث : « لا تحسدوا ، ولا تباغضوا ، ولا تباعدوا ، ولا تبغضوا ، وكونوا عباد الله إخواناً^(٣) » وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن صاد ذات البين هى الحالقة^(٤) ، وأنها تخلق الدين . والشريعة طائفة بهذا المعنى ويكتفى فيه ما ذكره المحدثون فى كتاب البر والصلة ، وقد جاء فى قوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شئ) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبي هريرة - وهذا حديث عائشة - قالت قال رسول الله صلى الله عليه

(١) أى بالستر فيها كما فى الاعتصام

(٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير

(٣) (إياكم وسوء ذات البين فانها الحالقة) رواه الترمذى

وسلم : « يا عائشة ! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . يا عائشة ! إن لكل ذنب توبة ، ما خلا أصحاب الأهواء والبدع ليس لهم توبة ، وأنا منهم برى ، وهم مني برءاء »^(١)

فإذا كان من مقتضى المادة أن التعريف بهم على التعمين يورث المداوة والفرقة وترك المرافقة لهم من ذلك أن يكون منهيًا عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحشة جدًا كبدعة الخوارج ، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كما عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بعلامتهم ، حتى يعرفون ويحذرون منهم ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى^(٢) . وخرج أبو داود^(٣) عن عمر ابن أبي قرّة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأتاس من أصحابه في الغضب ، فينتقلون من سمع ذلك من حذيفة ، فيأثرون سلمان فيذكرون له قول حذيفة فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بما تقول ، فيرجعون

(١) أخرجه الترمذى ، وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ ، والطبراني ، وأبو نعم في الحلية . والبيهقي في الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكر في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عن أحد ، والبيهقي في الشعب ، والحكيم ، وابن أبي حاتم ، وأبى الشيخ عن عمر أيضا

(٢) قال في الاعتصام إن التعمين يكون في موطنين : الأول ما أشار إليه هنا ، والثاني حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزنيها في قلوب الدوام ؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة . ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كيمض محررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الحسنيين : بدعة غاية في الشناعة والكفر ، تم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف . فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفي الشيخين أيضا روايته بهذا المعنى

إلى حذيفة فيقولون له : « قد ذكرنا قولك لسلیمان ، فأصدك ولا كذبك » ، فأبى
حذيفة سلیمان وهو في مَبَقَّةٍ فقال : « سلیمان ما يمنحك أن تصدقني بما سمعتُ
من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ » قال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم
يغضب فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول في الرضى لناس من أصحابه
أما تنتهي حتى تُورث رجلاً حبَّ رجال ، ورجلاً بُغض رجال ، وحتى توقع
اختلافاً وُفُوقاً ؟ » ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال :
« أيُّما رجلٍ من أمي سببته سباً أو لعنته لعنة في غضبي فأبغما أنا من ولد آدم
أغضب كما يغضبون ، وإبغما يبغضون رحمة للعالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة ،
فوالله لتنهننَّ أولاً كتُبُنَّ إلى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو جار
في مسألتنا

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد
بهم وتوبيخ مأمور عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز ؟
فالجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى في الجملة ^(١) عليهم إلا القليل منهم
كالخوارج ، ونهى على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة مستغفرون على تلك
العِدَّة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بالتمييز غالباً
تصريحاً قطع المذنب ^(٢) ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس ^(٣) فنحن أولى بذلك
معرفة الأمة

وما ذكره المتقدمون ^(٤) من ذلك فيجب فحص تلك البدع ، وأنها لاحقة

- (١) أي تنبهاً إجمالياً لا تفصيلاً
- (٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله
- (٣) أي في غالبهم كما نهى عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة
- (٤) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنين وسبعين
فرقة . وقوله (إذا كان بحسب الاجتهاد) أي كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهذه
الفرق أي فليس هذا التمييز جارياً بمجرى الحكم الفصل . وقد عقد في الاختصاص
مبحثاً لا يحاط به في هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهي المسألة السابعة من الجزء الثالث

في جوازه كرها بالخوارج ونحوهم ، مع أن التبيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضه ، فن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهاد والأصل ما تقدم من الشر ، حتى يظهر أمر فيكون له حكم ، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل ^(١) تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد وأيضا فان البدع الحديثة تختلف ، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال . ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التشويب بالصلاة ، التي قال فيها مالك « التشويب ^(٢) ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ما هو مكروه وإلى ما هو محرم ، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسما واحداً . وإذا كان كذلك فالبدع التي تفرق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح ، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جدا ، وما في الحديث محصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث ، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لا تكون داخلية من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه ^(٣) . فصار التقطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمعلوم فيها ، فن هذه الجهات صار الأولى ترك التبيين فيها

(١) أي فيكون صاحبه في النار ؟ وهل دواما أم كبقية عصاة المؤمنين : ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولا ، وكونها صغيرة أو كبيرة

(٢) قال المؤلف في الاعتصام : (وقد فسر التشويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطل الناس قال بين الأذان والاقامة : قد قامت الصلاة . حتى على الفلاح ! وهذا بظير قولهم عندنا : الصلاة رحيم الله . وقيل إنما عني بذلك قول المؤذن في أذانه : حتى على خير العمل ! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) اه يعني وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلية في جل الأذان المشروعة

(٣) أي فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار

(فصل) ولهذا الفرق ثلاث خواص إجمالية، وعلامات تجميعية لا تلتزم بمعرفتها ١٨٥

فإن قيل ^(١) : فالعلماء يقولون خلاف هذا ، وإن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناسبة القتال إن امتنعوا ، وإلا أدى ذلك إلى فساد الدين فالجواب أن ذلك حكم فيهم ، كما هو في سائر من تظاهر بمعية صغيرة أو كبيرة أو دعا إليها أن يؤذّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم ؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقرا ، إلى ما دون ذلك ؛ وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث . فتوجه الأحكام شيء . والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر ^(٢)

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة ، وعلامات أيضا في التفصيل

فأما علامات الجملة فثلاث :

(إحداهما) الفرقة التي نبه عليها قوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاَ لست منهم في شيء) وقوله : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين : صاروا فرقا لا يتباع أهوائهم ، وبفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا ، وهو قوله : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاَ) ثم برأه الله منهم بقوله : (لست منهم في شيء) وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله . قال : ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين ، ولم يفرقوا ولم يغيروا شيئا ؛ لأنهم لم يمارقوا الدين ، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يترك في السؤال ، ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناسبة القتال وجوابه (١) ترقى في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناسبة القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين . وكذلك هنا حيث يقول إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر

(٢) أي فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر

يجدوا فيه نصا ، واختلفت في ذلك أقوالهم ، فصاروا محمودين ، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به ؛ كاختلاف أبي بكر وعمر و زيد في الجدة مع الأم ^(١) ، وقول عمر وعلى في أمهات ^(٢) الأولاد ، و خلافتهم في القرية المشتركة ^(٣) ، و خلافتهم في الطلاق ^(٤) قبل النكاح ، وفي البيوع ، وغير ذلك مما اختلفوا فيه ، وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح ، أخوة الاسلام فيما بينهم قائمة . فلما حدثت الرزية ^(٥) التي حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وظهرت المداوات ، وتحزب أهلها فصاروا شيعة ، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدثه التي ألتاها الشيطان على أفواه أوليائه

قال : فكل مسألة حدثت في الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجب المداوة والتنازع والتنازع ^(٦) والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء ، وأنها التي عني رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهي قوله : (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذلك قوله تعالى : (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمة إخوانا) . فاذا اختلفوا وتقاطعوا

(١) لعله (مع الأخوة)

(٢) أي في جواز يمين كما هو رأى بعض كبار الصحابة . أو ندم جوازه كما هو رأى الجمهور

(٣) أي التي ورد فيها (هب أبانا كان حجرا في الميم)

(٤) أي تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول : إن تزوجت فلانة فهي طالق وفيها الأقوال الثلاثة لما لك وأبي حنيفة والشافعي

(٥) الذي في الاعتصام بالمال المهمة . وكل له وجه فان الأهواء موقفة في الهلاك والردى ، كما أنها مرذية جالبة للارذاء والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقة تميز غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب تكرمه

ولهذه الفرق ثلاث خواص إجمالية ، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها ١٨٧

كان ذلك لحديث أحدثه من اتباع الهوى . هذا ما قالوه . وهو ظاهر في أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتماطف ؛ فكل رأى أدى إلى خلاف ذلك فخرج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق ^(١) ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله : « يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَدْعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ » ^(٢) وأي فرقة توازي هذا إلا الفرقة التي ^(٣) بين أهل الاسلام وأهل الكفر . وهكذا نجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصة الثانية) هي التي نبه عليها قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) الآية ! فجعل أهل الزينج والليل عن الحق عن شأنهم اتباع المشابهات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فَأَذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْ ذَلِكَ الَّذِينَ سَمِئْتُ اللَّهَ ، فاحذروهم » ^(٤) (والخاصة الثالثة) ^(٥) اتباع الهوى ، وهي التي نبه عليها قوله : (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) وهو الميل عن الحق اتباعا للهوى ، وقوله : (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغْضٍ هَدًى مِنْ اللَّهِ ؟) وقوله : (أَوَرَأَيْتَ مِنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَنْهُ) الآية

(١) أي المضممة في الحديث كما في الاعصام

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ١٧٨)

(٣) أي هم وإن كانوا ينفلقون بكلمة التوحيد ، ويصلون ويرعون أنهم مسلمون إلا أن خاصتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقهم عن المسلمين لا يوازونها إلا فرقة الكفار عن المسلمين . فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع . فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكن ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طلبة الاعتصام الحالية

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ١٧٥)

(٥) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد أفضاحاً

إلا أن هذه الخاصية راجعة الى كل أخذ في خاصة نية ؛ لأنها أمر باطن ، فلا يعرفها غير صاحبها ، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر . والتي قبلها راجعة الى العلماء الراسخين في العلم ؛ لأن بيان الحكم والمقابلة راجع اليهم ، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتي قبلها نعم جميع العقلاء من أهل الاسلام ، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم ، وبمعرفة يعرف أهل

وأما العلامات التفصيلية في فرقة فقد نُبِّه عليها وأشير إليها ، كما في قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ — الى قوله : وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا) وقوله : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ) الآية ! وقوله : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى) الى آخرها ! وقوله : (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِلُونَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْهُنَّ عِلْمًا) الآية ! وقوله : (وَإِنَّا قِيلَ لَهُمْ : اقْرَأُوا مَا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا الَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ ؟) الآية ! وقوله : (وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَمْبُدُ اللَّهُ عَلَى حَرْفٍ) الى آخر الآيتين ! وقوله : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتْلُوا عَنْ أُمُورٍ) الى قوله : لَا يَصْرُخُ بِهِ مَنْ مَلَأَ أَهْلُ الْهَتْدِيمِ) وقوله : (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا) الآية ؟ وقوله : (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ — الى قوله : إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) الى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم

وكذلك في الحديث ، كقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا أَخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جَهْلَاءَ فَنَسُوا فَأَنْفَتُوا فَنَبِرَ عِلْمٌ ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا ^(١)) وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلة

العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وإنما نهى عليها تنسيه الشرع عليها ولم يصرح بها على الإطلاق^(١) لما قسم ذكره . فن تهدي إليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعلّمها . والله الموفق للصواب

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلّم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة وما يفيد علماً بالأحكام ، بل ذلك ينقسم : فنه ما هو مطلوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه ما لا يطلب نشره باطلاق ، أولاً يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تعيين هذه الفرق ، فانه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة ، كما تبين تقريره ، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً به

ومن ذلك علم التشابهات والكلام فيها ، فان الله ذم من اتبها ، فاذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك الى ما هو مستغنى عنه . وقد جاء في الحديث عن علي « حدثوا الناس بما يفهمون . أتريدون أن يكذب الله ورسوله »^(٢) وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا معاذ تدري ما حق الله على العباد ؟ وما حق العباد على الله ؟ — الحديث ! الى أن قال : قلت يا رسول الله أبتشر الناس ؟ قال : « لا تبشروهم فيتكلموا »^(٣) وفي حديث آخر^(٤) عن معاذ في مثله قال : يا رسول الله أفلا أخبر بها فيتبشروا ؟ فقال : « إذا يتكلموا »

(١) تصريحاً يبين أصحابها تعييناً تاماً بالاسماء والألقاب

(٢) رواء في الجامع الصغير بالفظ (حدثوا الناس بما يعرفون الخ) عن الديلمي في مسند الفردوس عن علي مرفوعاً قال العزري شارحه : وهو في البخاري موقوف عليه ، وإسناد المرفوع واه ، بل قيل موضوع

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثماً ^(١) . ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة ؛ انظره في كتاب مسلم والبخاري فإنه قال فيه عمر : « يا رسول الله بأبي أنت وأمي ، أيمت أبا هريرة بن عبدك : من لقي يشهد أن لا إله الا الله مستقبته » ^(٢) قلبه بشرة بالجنة ؟ قال نعم ، قال : فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال : لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول : لومات أمير المؤمنين لبائنا فلاناً فقال عمر : لأقومن المشية فأحذر هؤلاء الرهط الذين يريدون ينضهونهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رعاي الناس وينلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها ، فيطيروا بها كل مطير ، وأهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار ، ويحفظوا مقاتلك ويؤزلوها على وجهها » فقال : « والله لا قومن في أول مقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حديث ^(٣) سلمان مع حذيفة ، وقد تقدم

ومنه أن لا يذكر المبتدئ من العلم ، هو حظ المنتهى ، بل يربي بصغار

(١) كان معاذ بين عاملين : النبي عن كتاب العلم باطلاق ، والنبي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم . فلمله فهم عند موته أن النبي لم يكن تحيياً أو النبي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمه . ويدل عليه حديث عمر بعده فإن قوله فيه (غلهم) بعد الاذن لآتي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسخة بين الفعل والترك . وأن المصلحة الشرعية لا تنافي معها . على أنه يمكن أن يتنازع في إعادة قوله صلى الله عليه وسلم (غلهم) للنبي المطلق عن تبليغ هذه المسألة

(٢) لفظ مسلم (مستقبته)

(٣) تقدم (ج ٤ — ص ١٨٢)

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه ، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة ^(١) الدور في الطلاق ، لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو منسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحكم التشريعات ، وإن كان لها عال صحيحة وحكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لم يقضى الخائض الصوم ولا تقضى الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صيفاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتلق بها عمل ، وربما أوقع خيالا وفتنة وإن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفاكهة وأباً) فقال : هذه الفاكهة فما الأب ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا إلى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يثبت ويفسر وإن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها ، وكان يكره الكلام فيها ليس تحت عمل ، وأخبر عن نفسه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنه هذا المعنى

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها فانظر في ما لها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تنكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألتك هذا المبالغ فلكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية

(١) صورتها أن يقول لزوجته . إن طلفتك فأنت طالق قل ثلاثاً . نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للور وهو منسوب لابن سريج عندهم ، وتنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به

فصل

هذه الفرق وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة ودس على ذلك قوله : « تفرق الخلق » فإنه لو كانت يدعها تخرج من الأمة لم يضفها إليها . وقد جاء في الخوارج : « في هذه الأمة كذا » فأتى « بنى »^(١) المتضية أنها فيها وفي جملتها . وقال في الحديث^(٢) « وتبارى في الفوق » ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تبار^(٣) في كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضى بقايم في أمة الاجابة . ألا ترى ماورد في حديث مسلم (وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النبيين) فهذه الظرفية في الحديث وما مائلها فيما هو صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها . وأيضاً فإن أباسعيد الخدرى في روايته يقول سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (يخرج في هذه الأمة - ولم يقل منها - قوم تحفرون صلائكم الخ) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك . قال النووي : وفيه دلالة على قبه الصحابة وتحريم الالفاظ ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة . ولكن المؤلف رآه دليلاً لكونهم منها ، والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الاجابة . ولكن هذا بعيد عن غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى (فيتبارى في الفوق) قال ابن حجر : الفوق تذكر وتؤنس ، أى يشكك : هل بقى فيها من الدم شيء ؟ قال ابن بطال : ذهب جمهور العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين ، لقوله (يتبارى في الفوق) لأر التامى من الشك ، وإذا وقع الشك - يعنى في التثليل - لم يقطع عليهم بالخروج من الاسلام . لأن من ثبت له عقد الاسلام يمين لم يخرج عنه إلا يمين . ورد هذا برواية (سبق الفرت والدم) والجمع بينهما أنه شك أولاً ، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء .

(٣) أى التامى في الكفر الممثل له في الحديث بالتامى في الفوق : هل علق به أثر من الفرت والدم ؟

فإن قيل : قد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع ، كالخوارج^(١) والقدريّة^(٢) وغيرهما

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ؛ والأصل بقاءه حتى يدل دليل على خلافه . وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذا من تلك الفرق ؛ بل الفرق من^(٣) لم تؤد بهم بدعتهم إلى الكفر ، وإنما أقيمت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله : والأمر^(٤) بالقتل في حديث

(١) قال الخطابي : أجمع المسلمون على عد الخوارج - مع ضلالتهم - فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناحتها اهـ . لكن المؤلف قتل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث نبي بعد محمد وغير ذلك ؛ فالذي ينبغي التحويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في الاعتصام وتعليقاته . فن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كن يقول بيعت نبي أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهو لا كفار يقينا ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما قتل الخطابي الإجماع فلا يصح أن يحمل على الإطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار - ثم رأيت في فتح الباري على البخاري في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم ، فانهم طوائف : غلاة ، وغيرهم

(٢) هم الذين يقولون : الخير من الله والشر من الإنسان وإن الله لا يريد أفعال العصاة . سماء . الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الأمة ، ونهى عن عبادة مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال (كلهم في النار) والحديث يحتمل التأنيدي التوقيت ، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد في حديث علي ، أخرجه الشيخان وغيرهما

الخوارج لا يدلُّ على الكفر ؛ إذ لقتل أسباب غير الكفر ، كقتل المحارب والفتنة الباغية بغير تأويل ، وما أشبه ذلك . فالحق أن لا يحكم بكفر من هذا سبيل . وبهذا كله يتبين أن التبيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه ، إلا ما دل عليه الليل القاطع للمعذر ، وما أعز وجود مثله !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

النظر في مآلات ^(١) الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين . بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ؛ ^(٢) مشروعا لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرك ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على

(١) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع إلى المصيات) أي فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل المصيات ، أي لتحصل المصلحة المسمية أو تنبأ المفسدة المسبية . وقوله (موافقة أو مخالفة) أي مأذونا فيها أو منبأ عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الاسباب حيث يقول (يلزم من تماطى الاسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المصيات والقصد إليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعية) فلكل منها مقام ، وهو ما يشير إليه بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلقين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد ، ورتب عليه قوله (وهو مجال للاجتهاد) وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة . وأما في المسألة على الخصوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة . فاستدل على الاجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجع عند التعارض بالادلة الاتية

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الاتي بعده وأصله (قد يكون)

خلاف ذلك . فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة (١) فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو زيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو زيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال المجتهد صعب المورد ؛ إلا أنه عذب اللناق ، محمود الثب جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

(أحدها^(٢)) أن التكليف — كأحدم — مشروعة لمصالح العباد ؛ ومصالح العباد إما دنيوية ، وإما أخروية . أما الأخروية فراجعة الى مآل المكلف في الآخرة ، ليكون من أهل النعم لامن أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال — إذا تأملتها — مقدمات لنتائج المصالح ، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع ، والمسببات هي مآلات الأسباب ، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب ؛ وهو معنى النظر في المآلات

لا يقال : إنه قدم في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب

(١) أى أو دره المفسدة به ومثله يقال فيما بعده ، حسبما يناسب كلا منهما لتكامل المقام .

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تنفق في المال مع هذه المسألة ، غاية أن الكلام هناك كان في وضع الشارع ، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرج عليه قواعد الفصل الآتي ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات ، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك . وقوله (هي مقصودة للشارع) أى بدليل ما سبق في المسألة الرابعة

لأننا نقول : وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار السبب في الأسباب ، ومرة الكلام في ذلك والجمع بين المطلقين ، وسألتنا من الثاني لامن الأول ، لأنها راجعة الى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من المخطوط ، فان المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين ، وقد تقدم أن الشارع قاصد للسبب في الأسباب . وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد^ث من اعتبار السبب ، وهو مآل السبب

﴿ والثاني ﴾ أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبر فهو المطلوب ؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال ، وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكليف لمصالح العباد ولا معالحة تتوقع^(١) مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد . وإيضاً^(٢) فإن ذلك يؤدي الى أن لا تتطلب معالحة بفعل مشروع ، ولا تتوقع مفسدة بفعل ممنوع ، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق

﴿ والثالث^(٣) ﴾ الأداة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل الشريعة ؛ كقوله تعالى : (يا أيها الناس اعبُدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتذولوا

(١) أي يعتد بها ويثبت اليها باعتبارها مصلحة

(٢) مفرع على ما قبله . وقوله (ألا تتطلب) أي لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة ، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً ، وقد لا تحصل ؛ فان هذا الذي يفرض على قوله (أمكن أن يكون الخ)

(٣) وهذا بينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد ، وساق هناك ضعف هذه الآيات ، وقال : المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة

بها إلى الحكم) الآية ! وقوله: (ولاتبوا الذين يدعون من دون الله) الآية !
 وقوله: (رسلًا مبشرين ومنذرين) الآية ! وقوله: (كتب عليكم القتال وهو
 كركه لكم) . الآية ! وقوله: (ولكم في القصاص حياة)
 وهذا مما فيه اعتبار المال على الجملة^(١)

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه
 بقتل من ظهر ثقافته: «أخاف^(٢) أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»^(٣)
 وقوله: «لولا قومك حديث عديهم^(٤) بكتف لأست البيت على قواعد إبراهيم»^(٥)
 يقتضي^(٥) هذا ألقى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم،
 (١) أي قطع النظر عن كونه فيه للعمل ما لأن متعارضان محتاجان إلى كد من
 المجتهدين ليرجح الطالب أو النهي الذي يطلبه أحد المالين، وقوله (وهذا مما
 فيه الخ) يصبح توجهه للدلالة الثلاثة السابقة. وربما فهم من علامته أنه ليس في
 الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية (ولاتبوا الخ) فيها
 هذا الخصوص، لأن سب الأوثان سب في تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك
 وإذلال أهله. ولكن لما وجد له مال آخر مراعاته أرجح وهو سبهم فله سبهم.
 ما بين السماوات والأرض سبًا في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن
 الرب سبحانه. نهى عن هذا العمل المؤدى إليه مع كونه سبًا في مصلحة مؤذونًا فيه
 لولا هذا المال

(٢) فوجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين. والسعي في
 إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المناقون بل كانوا أضرب على الإسلام من
 المشركين: قتلهم دونه لفساد حياتهم، ولكن المال الآخر - وهو هذه التهمة
 التي تبعد العالمين عن مبادئ الإسلام - أشد ضررًا على الإسلام من بقاءهم.
 وعليك بالنظر في باقي الأمثلة

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٢٩٤)

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ٦٢)

(٥) أي من مراعاة القاعدة هنا. وإن كان المال أمرًا آخر غير ما في الحديث
 لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رد القواعد مع كونه مصلحة خشية

١٩٨ (السألة الباشرة فصل) ويبنى عليه قواعد (منها) : قاعدة الفرائع

فقال له : لا تقبل لثلاثا يتلاعب الناس ببيت الله . هذا معنى الكلام دون لفظه . وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتركه حتى يتم بوله وقال « لا تزرموه »^(١) . وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الاقطاع . وجميع ما مر في تحقيق المناط الخالص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً لكن ينهى عنه لما يؤول اليه من المفسدة أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة ، وكذلك الأدلة البالغة على سد الفرائع كلها ، فإن غالبها تدرج بفعل جائز الى عمل غير جائز ، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع . والأدلة الدالة على التوسعة ورفع المخرج كلها ، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول اليه من الرفق المشروع . ولا معنى للإطنباب بذكرها لكثرتها واشتهارها . قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه السألة : اختلف الناس بزعمهم فيها ، وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخلوها

فصل

وهذا الأصل يبنى عليه قواعد :

(منها قاعدة الفرائع) التي حكمها مالك في أكثر^(٢) أبواب الفقه ؛ لأن

المفسدة . ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيها محققة ، والمفسدة المتروكة من أجلها مظنونة ، ومع ذلك رجحت

(١) (بينا نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد . فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم له : فتركوه حتى يتم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه فقال له : إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقدر ، إنما هي لذكر الله تعالى والصلاة وقراءة القرآن . وأمر رجلا من القوم بجاء بدلو من ماء فبشاه عليه) أخرجه الشيخان وهذا لفظهما والنسائي (تيسير)

(٢) مثل لها في أعلام الموقعين بقسمتين مثالا ، وقال إن سد الفرائع ربح التكليف ، لأنه إما أمر أو نهى ، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه ، والنهي

حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة ، فإن عاقد البيع أولاً على سلامة بشره إلى أجل ظاهر الجواز ، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة ؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خسة قدماً بمشرة إلى أجل ، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخسة قدماً ، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن يباع صاحب السلعة من مشتريها منه خسة قدماً بمشرة إلى أجل ، والسلامة لتو لافئ لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء ، ولكن هذا بشرط^(١) أن

عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه . فصار سد الترائم المفضية إلى الحرام ربيع الدين . وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الترائم ، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذلك ، وقال إن تجوز الحيل يناقض سد الترائم مناقضة ظاهرة ، فالشارع بسد الطريق إليها بكل ممكن ، والاحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فآين من يمنع الجائر خشية الوقوع في المحرم عن يعمل الحيلة في التوصل إليه ؛ ثم قال بعد ذلك : ومن يطل الحيلة كييع العينة — يعني كصورة البيع المذكورة هنا — يطل العقد الأول . بلا تردد : وبعضهم يحمل الخلاف في العقد الثاني ويصحح الأول . وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل — اهـ

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين ، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني . فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة ، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصد لها للتخلص من المحرم . والحيلة تجزى في العقود خاصة ، والذريعة أعم . وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل يعرفها الآتي له ، فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما . وقد أشيع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هذا الكتاب رحمه الله

(١) والصورة المذكورة من يروع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتباين لهذا المنوع ، وقد لا يظهر ، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة ، فذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة السلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة السلف ، لأنه كثير القصد من الناس عادة ، فلا تنافي بين شرطية القصد وقول المالكية إنه ممنوع ولو لم يقصد بالفعل ، فالملظة كافية عندهم بخلاف ما قل قصده لضف التهمة

يظهر لذلك قصد ويكثر ^(١) في الناس بمقتضى المادة

ومن أقط حكم الترائع كالشافعي ^(٢) فانه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الاسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المآل المنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التماون على الأثم والتدوان باطلاق، وافقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبياً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: (ولا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) وأشبه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها. وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التدرع الى الربا بحال، إلا أنه لا يَتَّبِعُ من لم يظهر منه قصد الى المنوع. ومالك يَتَّبِعُهم بسبب ظهور فعل التفرع، وهو دال على القصد إلى المنوع. فقد ظهر أن قاعدة الترائع متفق كضمان يجعل كأن يبيعه توين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد التوين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر — مع أن الضمان لا يكون إلا لله — لقلة قصد الناس مثله

(١) عبارة المالكية يمنع ما أدى لمنوع يكثر قصده للتباين ولو لم يقصد بالفعل وبالطريق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك قصد) عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر الخ. فلهذا الكثرة هي الضابط والمقتضى، ومقابلها مالا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجمع

(٢) قال في الإعلام: وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذاً آخر في منع الغبة؟ وهي الصورة المذكورة هنا، لأن الثمن إذا لم يستوفى لم يتم البيع الأول فيصير الثاني مبني عليه اهـ. يعني فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً من لم يملكه فألثاني فاسد، ورجع الى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء مما

على اعتبارها في الجملة ، وإنما الخلاف في أمر آخر ^(١)

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة بتقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر . فال عمل فيها حرم ^(٢) قواعد الشريعة في الواقع ؛ كلواهب ماله عند رأس ^(٣) الحول فراراً من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً ؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة . ولكن هذا بشرط التقصد إلى إبطال الأحكام الشرعية

(١) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثله فالك يحصل وجود التفرع في الية التوسط دليلًا على قصد التوصل بالمنوع ، والشافعي يزيد في المناط دليلًا أخص من هذا . فلو صورت المسألة بأنه - باع له حيوانًا بعشرة لآجل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضًا في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقدًا ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد بالمنوع ، ولكنه يبيع قاسد عند ماله ولو لم يقصد ، كما قال الدردير في شرحه الصغير وقال ابن رشد : إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد بالمنوع . يعني وإنما ذلك الفساد لا يلزم حكم الحاكم فقط

(٢) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لها

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد إتمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تغد الحيلة وقبل تمامه اختف محمد وأبو يوسف في استهلاك التصاب تحليلًا لدفع الوجوب ، كان أخرجه عن مالك قال الثاني لا يكره ذلك ، لأنه امتناع عن الوجوب لإبطال الحق النير . وقال الأول يكره لأن فيه إضرارًا بالفقراء وإبطالًا لحقهم ما لا فكلهم المؤلف مبنى على رأى محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحًا يكون ممنوعًا

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المال أيضاً ، لكن على حكم الافراد ؛ فان الهبة على أى عقد كانت مبطله لا يجاب الزكاة ، كاتفاق المال عند رأس الحول ، وأداء الدين منه ، وشراء العروس به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم ؛ فان هذا القصد بخصوصه ممنوع ، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً ، ولا يقول بهذا واحد منهم

ولذلك اتفقوا على تحريم التصد بالايمن والصلاة وغيرها الى مجرد إحراز النفس والمال كالناتقين والمراثين وما أشبه ذلك . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً الى المال ، والخلاف ، إنما وقع في أمر آخر ^(١) .
(ومنها قاعدة مراعاة ^(٢) الخلاف) وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت

- (١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الدوائع
- (٢) مثاله استحقاق المرأة المهر ، وكذا الميراث مثلاً ، عند مالك فيها إذا تزوجت بغير ولي . فالك - مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي - يراعى في ذلك الخلاف عند ما ينظر فيها ترتب بعد الوقوع ؛ فيقول إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي الى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول . . وهذا منه مبنى على مراعاة المال في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين ، والتعويل بهد وقوع الفصل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد ، ليقرب فلاحه منبهاً عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله . وذلك نظر إلى المال وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهي ، فينظر المجتهد في هذا المال ، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد ، لولا المال الطارىء بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يتقدم ضمه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثله بالنصب والزنا فن باب التمهيد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في إلحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواج أو غيرها ؛ كالتصّب مثلاً إذا وقع ، فإنّ التصوب منه لا بد أن يوفى حقّه ، لكن على وجه لا يؤدي الى إضرار الناصب فوق ما يليق به في العدل والانصاف ؛ فإذا طوّل الناصب بأداء ما غصب ^(١) أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادٍ صحّ ؛ فلو قصد فيه حملٌ على الناصب لم يَزم ؛ لأنّ العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع علم الزيادة . وكذلك الزاني إذا حدّ لا يَزداد ^(٢) عليه بسبب جنائته ؛ لأنّه ظلم . وكونه جانياً لا يجنّي عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته ، الى غير ذلك من الأمثلة المبالغة على منع التمدد ^(٣) ، أخذنا من قوله تعالى : (فناعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم) وقوله : (والجروح قصاصٌ) ونحو ذلك وإذا ^(٤) ثبت هذا فن واقع منها ما قد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائداً على ما يبنى بحكم التبعية لا بحكم الأصل ، أو مؤد الى أمر أشد عليه من

(١) ان كان بقي على حاله لم يتغير وقوله (أو قيمته) أى ان تغير في غير المثلّ وقوله (أو مثله) أى إن تغير وهو مثل وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن اخذ عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غزلاً ففسجه الناصب أو سيكه فصكهما تقودا فليس للناصب أخذه ، بل له القيمة فقط

(٢) أى فلا يلزم بسكنى المرقى بامدة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بأرضاع ولدها من الزنا ونفقتها وهكذا لأن هذه زيادة عن الحد الذي رآه الشارع

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان

(٤) من هذا يفهم أن الكلام في النصب والزنا تمهيد ، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكأنه يقول اذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً إلحيف ، فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره فمنه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد ، فلا يكون سبباً إلحيف بل ينظر للأمر الواقع والمآل

مقتضى النهي ، فيترك^(١) وما فعل من ذلك ، أو يجيز^(٢) ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل ، نظراً إلى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلاً على الجلّة ، وإن كان مرجوحاً فهو راجع بالنسبة إلى إبقاء الخلقة على ما وقعت عليه ؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي ، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن من القرائن المرجحة ؛ كما وقع التنبيه عليه^(٣) في حديث^(٤) تأسيس البيت على قواعد إبراهيم ، وحديث^(٥) قتل المنافقين ، وحديث^(٦) البائل في المسجد ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه ، فترجع جانب تركه على ما فعل من المهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر ، وبأنه يتنجس موضعين وإذا ترك فالذي يتنجس موضع واحد . وفي الحديث : « إِنَّمَا امْرَأَةٌ نَكِحَتْ بغير إِذْنٍ وَلَيْسَ فَتَنُكُحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ » — ثم قال : فَإِنْ دَخَلَ مَهْلًا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْهَا^(٧) وهذا تصحيح للنهي عنه من وجه ، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد . وأجراؤهم التكاح الفاسد يُجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المعاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجلّة ؛ وإلا كان في حكم الزنى ، وليس في حكمه باتفاق . فالتكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف

(١) أى كافي مثال البائل الآتى

(٢) أى كما يأتى في الانكحة الفاسدة قبل الدخول ، المصححة بعد الدخول

(٣) أى على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هي ما وقع مخالفاً للمطلوب وتركها في بناء البيت على غير قواعد إبراهيم ، أو وقع منها عنه قطعاً كسألة البائل في المسجد وكرتة قتل الكافر المنافق المؤذى للسلمين ، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة

(٤) و(٥) و(٦) (تقدمت ج ٤ — ص ٦٢)

(٧) رواه في نيل الأوطار عن أبي داود الطيالسي

فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد ^(١) الدخول ، مراعاة لما يترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح

وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد

ولا بد الوقوع دليل عام مرجح تقدم الكلام على أمه في كتاب المقاصد ، وهو أن العامل بالجهل غلطاً في عمله له نظران : « نظر » من جهة مخالفته للأمر والنهي . وهذا يقتضي الإبطال « ونظر » من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة ؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم ، وخطؤه أو جهله لا يمتنع عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام ، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أنفذه بخطئه وجهله . وهكذا لو تعدد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام ؛ لأنه مسلم لم يمانع التارخ . بل انتبه شهوته غافلاً عما عليه في ذلك ؛ ولتلك قال تعالى : (إِنَّا التَّوْبَةَ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْلَمُونَ الشُّرْءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ! وقالوا إن السلم لا يعنى إلا وهو جاهل ، فجري عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوى أو يزيد ، فإذا ذاك لا نظر في المسألة ؛ مع ^(٢) أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل . وهو المطلوب

(وما ينبغي على هذا الأصل قاعدة الاستحسان) ^(٣) وهو — في مذهب

(١) أى كما في الأنكحة الفاسدة للصدائق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصدائق خمرًا أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسبح إن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً وأما إن لم يثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسح بنا . على الخلاف في الصدائق داخل المذهب وخارجه

(٢) أى فلم يخالف القاعدة حينئذ

(٣) لهم في الاستحسان عبارات : منها أنه العلول عن قياس إلى قياس أقوى ومنها تخصيص قياس بأقوى منه . وعلى هذين لا يخالف فيه أحد ، إلا أنه ليس

مالك - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسّن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشبهه ، وإنما رجع الى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي الى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفدة كذلك . وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاحي ، والخاص مع التكليفي ، فيكون لإجراء القياس مطلقاً في الضروري

دليلاً شرعياً زائداً . ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يصسر عليه التعبير عنه ، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى التك في فباطل أن يكون دليلاً ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس برائد عن الأدلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس . كدخول الحمام ، والشرب من السقاء ، مما لا يحدد فيه زمان الارتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء . قيل عليه : إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان ، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فاجماع . وإن كانت غير عادة فإن كان نصاً أو قياساً ثبتت حجته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعريّة وجمع الصلّتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس . وبه تعلم ما في قوله (هذا نخط من الأدلة الخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة الخ) الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص ، وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجته فهو مردود . قال الباجي : الاستحسان الذي ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتخصيص رطب الغرابيا من منع الرطب بالتمر . قال : وهذا هو الدليل ، فإن سمّوه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأباري : الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لأعلى المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس . ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلقت ورثته في الامضاء والرد ، قال أشهب القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض المضى نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمنّيه . قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه ، وتبعه على ذلك من بعده

يؤدى الى حرج ومشقة فى بعض موارد ، فيستثنى موضع الحرج . وكذلك فى
الحاجى مع التكميل ، أو الضرورى مع التكميل . وهو ظاهر
وله فى الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلا ، فإنه ربا فى الأصل ؛ لأنه
الدرم بالدرم الى أجل ، ولكنه أبيع لما فيه من الرقعة والتوسعة على المحتاجين ،
بحيث لو بقى على أصل المنع لكان فى ذلك ضيق على المكلفين . ومثله بيع العريّة
بخرصها تمرا ؛ فإنه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج
بالنسبة الى العرى والمُرى . ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة لمنع الإغراء ؛ كما أن
ربا النسينة لو امتنع فى القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه . ومثله الجمع بين
الغرب والعشاء للطهر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والنظر فى السفر الطويل ،
وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التى على هذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع الى
اعتبار المال فى تحصيل الصالح أو حره المفسد على الخصوص ، حيث كان الدليل
العام يقتضى منع ذلك ؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدّى الى رفع ما اقتضاه
ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك السال الى إقصاء . ومثله
الاطلاع على المورثات فى التداوى ، والقراض ، والمساواة ، وإن كان الدليل العام
يقتضى المنع . وأشياء من هذا القبيل كثيرة

هذا نط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها بنى ^(١)

مالك وأصحابه

وقد قال ابن العربى فى تفسير الاستحسان بأنه إظهار ^(٢) ترك مقتضى الدليل .

(١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية ،
فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها ، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل
ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوغة الآدلة

(٢) يعنى فيه ما تقدم من أن تخصيص بالرّف والمادة إن كانت فى زمنه صلى
الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت فى عهد الصحابة النج

على طريق الاستثناء والترخص ، لما رخص ما يعارض به في بعض مقتضياته . ثم جعله أقساماً : فنه ترك الدليل للعرف ؛ كرد الأيمان الى العرف . وتركه الى المصلحة ؛ كضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كإيجاب النرم على من قط ذنب بنية القاضي . وتركه في السير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كإجازة التفاضل للسير في الرابطة الكثيرة ، وإجازة بيع وصرف في اليسير . وقال في أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل ^(١) بأقوى الدليلين

(١) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذى أشار اليه بعد . فإليك تخصص بالمصلحة — أى بدليل المصالح المرسل الذى يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين — وأبو حنيفة يخص العام والقياس بخير الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذى نقضت عنه وقضها هو إبداء الوصف المدعى عليه في المحل بدون وجود الحكم فيه ، ويسير عنه بتخصيص الوصف . كقول الشافعى فيمن لم يبيت التبة : الصوم ترى أوله عنها فلا يصح . فجعل العلة للبطالان عرو أوله عنها . فيقول الحنفى تنقض العلة بصوم الطوع . فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس . وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل ، غالياً للقياس في جميع المذاهب كبيع الرطب في العرية فإنه ناقض لعله حرمة الربا . التى هى الطعم أو القوت أو الكيل أو المال . ولا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود في بيع المرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيها والاجماع على أن العلة لا تخرج عنها ، فدلائه على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية . وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء فيه أربعة أقوال : أولها يقدح في العلة ويطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستتبطة . كان التخلف المانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعى والشافعى نفسه في أظهر قوليهِ ، ولذلك قال بصر الحنفية إن قياس الشافعى أقوى الأقايس . لسلامة عله من الاتقاض (وثانياً) لا يقدح مطلقاً وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثاً) يقدح في المستتبطة دون المنصوصة (ورابعا) لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستتبطة إلا إذا وجد مانع : وإن كانت منصوصة صح تخصيصها بالنقص المنافي لحكمها ، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعا بين الدليلين فإن احتجبت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حرره على قاعدة الاستحسان أولاً وآخرها يتضح المقام

خالموم إذا استمر والقياس إذا طرد ، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأبي دليل كان ، من ظاهر أومعنى . ويستحسن مالك أن يخص بالصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس وقض العلة ، ولا يرى الشافعى لعله الشرع إذا ثبت تخصيصاً . وهذا الذى قال هو نظر ^(١) فى مآلات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى اللبيل العام والقياس العام

وفى المذهب المالكى من هذا المعنى كثير جداً . وفى المتبى من سماع أصبغ فى الشريكين يطآن الأمة فى طهر واحد فتأتى بولد فيتكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطنه الذى أقر به فإن كان فى صفته ما يمكن فيه الإيزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كالو اشتركا فيه . وإن كان يدعى العزل من الوطء الذى أقر به فقال أصبغ إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فلهما غلب ولا يدري . وقد قال عمرو بن العاصى فى نحو هذا : إن الوكاه قد يتغلت . قال : والاستحسان فى العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان »

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى توازن الأدلة ومآلاتها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة مالو كانا يميزان أو يميزان ، لأن العزل لأحكم له إذ أقر بالوطء ، ولا فرق بين العزل وعدمه فى إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ما قال ، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإيزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحكم على الغالب ^(٢) ،

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك فى التخصيص بالصلحة . أما استحسان أبي حنيفة الذى يخص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للبآل وإنما هو بالنص الجزئى فى مقابلة القياس الكلى أو فى مقابلة العام

(٢) قد يقال : وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسمية . حتى

٢١٠ (ومنها) إقامة للمصالح الشرعية وإن لقي في طريقها بعض المناكر

وهو مقتضى ما تقدم . فلم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإزالة . وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال : إن الفرق في القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد ^(١) مقال

(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمور لا ترضى شرعاً فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت النبال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات . وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الأكتساب لهم بما لا يجوز ، ولكنه ^(٢) غير مانع ؛ لما يشول إليه التحرز من المفسدة المُرَبَّيَّة ^(٣) على توقع مفسدة التعرض . ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله . وذلك غير صحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه منكر يسمها ويرواها ، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرضى ، فلا يخرج هذا المارض تلك الأمور عن أصولها ؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حتى يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المينة على النظر الآل ؛ ثم أن الأحكام الشرعية تنفي على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه ، ولا محل لأصل التوبة هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان ؟ وبالجمله فانك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبين كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس . وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره

(١) عرفت ما فيه

(٢) أي هذا اللازم غير مانع من النكاح . وقوله (لا يؤول) لتلليل لكونه غير مانع . وقوله (من المفسدة) يان لا يؤول . وقوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز

(٣) أي الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض . وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام : لكننا لا نمنعه من النكاح ، نظراً لما

(المسألة الحادية عشرة) في بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة ٢١١

القوم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل ^(١) عن السلف الصالح بما يخالف ذلك قضائا أعيان لاجبة في مجردها حتى يقل معناها فتصير الى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال ، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق . والله اعلم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجلة ، ولم يقع هنالك تفصيل . وقد ألف ابن السيد كتابا في أسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة : وحصرها في ثمانية أسباب :

(أحدها) الاشتراك الواقع في الألفاظ ، واحتمالها لثناويلا . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » في موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقرد ، وأو ^(٢) في آية الحراية « واشتراك » في أحواله العارضة في التصريف ، نحو (وَلَا يُضَارَّ) ^(٣) كَاتِبٌ وَلَا يُؤُول إليه التحرز من تلك المفسدة ، فإن التحرز منها يؤول الى الوقوع في مفسدة أشد ، وهي خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي . فاعتبر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضررا من العرض (١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمانها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناذر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للنادر . ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لئلا أصابه خشى منه على طهارة المسجد ، فصارت بهذا قضيتها العينية موافقة لما تقرر (٢) قال الباقى عشى جمع الجوامع : التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء ، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك

(٣) فإن الادغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فهو عن ذلك . ويحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنحهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح ، وما أجمل موقع هذا الادغام الذي كان غاية الإيجاز يتضمنه المعنيين بما . فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقيا

شَيْدٌ). «واشترك» من قِبَل التركيب، نحو: (والعمل الصالح يرفعُهُ) ^(١) (وما قتلوه ^(٢) يَقِينًا)

(والثاني) دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز. وجعله ثلاثة أقسام: «ما يرجع إلى اللفظ المفرد» نحو حديث النزول ^(٣)، و(اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ). «وما يرجع إلى أحواله»، نحو: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) ولم يبين ^(٤) وجه الخلاف «وما يرجع إلى جهة التركيب»، كالبراد المتنع بصورة الممكن ^(٥). ومنه: «لَنْ

(١) أي فانه لولا وقوع الضميرين في رفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع: هل هو الكلم؟ أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم؟ أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأى الأكثر. والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الإيمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويذكره أو يجعله مقبولا. وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكا مع أنه لا بد فيه من الوضع للضمتين أو المعاني. فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيها في التركيب يسمى اشتراكا؟

(٢) مثل سابقه؛ فقد تقدم قوله (ما لم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر؟ أم للعلم؟ أي ما قتلوا العلم يقينا، من قولهم: قتل العلم والرأى إذا بالغت فيه، وهو مجاز كما في الأساس. وأيضاً فلفظ (يقينا) قيد وقع بعد نفي ومتنفي، فهل يرجع للنفي؟ أي النفي متيقن به، أم للنفي؟ أي القتل المتيقن ليس حاصلًا عندهم، بل هو ظن فقط. فيكون مؤكدا لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لموده إلها

(٣) حديث النزول ينزل وبنّا على سماء الخ

(٤) أي أن ما تقدم يظهر فيه كونه سببا للخلاف: وهذا لم يبين فيه وليس بظاهر سببته للخلاف في مثل الآية. فسواء أكان من الإضافات للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز. فإن كان الأصل مكرّم بنا في الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعا كان حقيقة، وإن كان الأساس إلى الظرف كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا في المعنى

(٥) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أي من العكس؛

قَدَّرَ اللهُ عَلَىَّ الحديث^(١) . وأنشأه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة التمس ، والتكثير بصورة التقليل ، وعكسها

(والثالث) دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ، كحديث^(٢) البيهقي بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط ، وكسألة^(٣) الجبر والقدر والاكْتِسَاب (والرابع) دورانه بين العموم والخصوص ، نحو (لا إِكْرَاهَ فِي^(٤) الدِّينِ)

لأنه إيراد للممكن في صورة المتع . أو أن قوله (كإيراد الخ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب ، فيكون مثالا لأول نوع من العكس . وهذا كله على حل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للجدية أو الخوف . أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جبره على موجب العلم . أما إن حلت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظن أن لن قدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه

(١) في البخاري في كتاب التوحيد

(٢) يأتي في المسألة الثالثة عشرة فإن كلا منهم أخذ بحديث لم يبين فيه أنه مستقل بنتاج حكم المسألة ، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج . فكان ذلك سببا لاختلافهم

(٣) فكل قائل بشئ منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدرين ، أما الاكْتِسَاب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة

(٤) هل هو خير حقيق ؛ أي لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد . وما يظهر إكراهها فليس في الحقيقة بإكراه . أم هو خير بمعنى النهي ؛ أي لا تكرر أفعال الدين ونجسوا عليه . وعليه فهو عام منسوخ بالآية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها لتقسيم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

(وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ^(١) كُلَّهَا)

(والخامس) اختلاف الرواية . وله ثمانى علل قد تقدم التنبيه عليها

(والسادس) جهات^(٢) الاجتهاد والقياس

(والسابع) دعوى النسخ وعدمه

(والثامن) ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف

في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورده ابن السيد في كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ،

ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها

وبالله التوفيق

﴿المائة الثانية عشرة﴾

من الخلاف ما لا يمتد به في الخلاف ، وهو ضربان :

« أحدهما » ما كان من الأقوال خطأ غالفًا لمقطوع به في الشريعة . وقد

تقدم التنبيه عليه

« والثاني » ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك . وأكثر

ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة ، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني

الفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر ، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى^(٣) على العبارة

كاللغى الواحد ، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال

بتقدم القائل فلا يصح قل الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق في شرح السنة

(١) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟

أم أسماء الأشياء علوية وسفلية ، لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة . فاللفظ صالح

للمعوم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا

(٢) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري

فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شهر . وينبغي عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة

(٣) أى يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

من الاخلاص لا يمد في الحقيقة خلافا ، بل يرجع إلى اللفظ لأسباب ٢١٥

وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم . وهذا الموضع مما يجب تحقيقه ،
فإن قل الخلاف في مسألة لاخلاف فيها في الحقيقة خطأ ، كما أن قل اللفظ
في موضع الخلاف لا يصح

فإذا ثبت هذا قلنا في الخلاف هنا ^(١) أسباب :

(أحدها) أن يذكر في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء
أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم ، ويكون ذلك القول بعض ما يشمله اللفظ
ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخرى مما يشمله اللفظ أيضا ، فينصها المفسرون
على نصها ، فيظن أنه خلاف ، كما قلوا في المتن أنه خبر رفاق ، وقيل زنجبيل ،
وقيل الترنجيبين ، وقيل : شراب مزجوه بالماء . فهذا كله يشمله ^(٢) اللفظ ، لأن
الله من به عليهم . ولذلك جاء في الحديث : « الكفاة من المتن الذي أنزل
الله على نبي إسرائيل ^(٣) » فيكون المتن جملة نعم ذكر الناس منها آداء

(والثاني) أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى
واحد ، فيكون التفسير فيها على قول واحد ، ويوم قتلها على اختلاف اللفظ
أنه خلاف محقق ، كما قلوا في السنن أنه طير يشبه الشئ ، وقيل : طير أحمر
صفته كذا ، وقيل : طير بالهند أكبر من الصغور . وكذلك قلوا في المتن
شيء يسقط على الشجر فيؤكل ، وقيل : صفة حلوة ، وقيل : الترنجيبين ، وقيل :
مثل رب غليظ ، وقيل : عمل جامد . فكل هذا يصح جملة على الموافقة وهو
الظاهر فيها .

(١) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب

أوقعت التناقض في نقله خلافا فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل

(٢) أي وإن كان أنواعا متباينة في المعنى ، بخلاف ما قيل في المتن في السبب

الثاني فإنه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد

(٣) أخرجه مسلم

(والثالث) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي ، و فرق بين تقرير الإعراب ^(١) وتفسير المعنى ، وهما مما يرجعان إلى حكم واحد ، لأن النظر القوي راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر ^(٢) راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال ، كما قالوا في قوله تعالى : (وَمَتَاعًا لِلْعُقُوبِينَ) أي المسافرين . وقيل : النازلين بالأرض القواء ، وهي القفر . وكذلك قوله : (تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ) أي داهية تقجوم ^(٣) ، وقيل : سريّة من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشبه ذلك (والإبراهيم) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد ، كاختلافهم ^(٤) في أن

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً ؟

(٢) هذا الآخر مبنى على الأول . ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر الجأتهم الضرورة إلى النزول فيها . فيكون بهذا الاعتبار مجازاً ، وسيأتي في السبب الثامن . فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جرياً تحقق فيه الكلّي فيكون حقيقة . لكنه يكون من السبب الأول . وكذا المثال الثاني : فإن كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم فرعهم ورميهم بالأمر العظيم فجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئ من القارعة تحققت فيه حقيقة . ويلزمهما ما لزم سابقهما ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة . من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمعامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية . وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً فيكون هذا السبب الثالث منابراً للأول وللثامن . راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويسقيم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشيء بالشيء ، استعملت مجازاً في الداهية الملحكة ، كما في قوله تعالى (القارعة ما القارعة) وفي الفيضاني : أي داهية تفرعهم وتقلعهم . فاللفظ محرف على كل حال

(٤) على رأى بعض الكتابين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيق . فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول : بعم . ومن قال ليس بدليل شرعي يقول :

من الخلاف ما لا يمد في الحقيقة خلافا ، بل يرجع إلى الوفاق لأسباب ٢١٧

المفهوم له عموم أولا : وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به ، والذين نقوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به ، وهو مما لا يختلفون فيه أيضا . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون في المسألة خلاف ، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أنفى به إلى خلافه . فقل هنا لا يصح أن يمتد به خلافا في المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني أطراح منه للأول ونسخ له الثاني . وفي هذا من بعض التأخرين تنازع ، والحق فيه ما ذكر أولا . ويدل عليه ما تقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كما ذكر عن ابن عباس^(١) في المنعة وربا الفضل ، وكرجوع^(٢) الأنصار إلى المهاجرين في مسألة النسل من التفاه الختائين ، فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف (والسادس) أن يقع الاختلاف في العمل لافي الحكم ، كاختلاف القراء في

لا عموم ، لا خصوص : لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم . ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين يجعل المفهوم دليلا شرعيا وبين غيرهم ، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلا شرعيا أنفسهم ، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أنه عموما أو لا فقال الأكثر له عموم ، وقناه الغزالي . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اهـ بقول المؤلف (والذين نقوا العموم أرادوا الخ) أي الذين نقوه عن قالوا بالمفهوم كالغزالي . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه

- (١) أنه رجع عن حلها الذي كان مخالفا فيه للجمهور إلى تحريمها
- (٢) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر مهمما

وجوه القراءات ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات ، وليس في الحقيقة باختلاف ، فإن الرويات على الصحة منها لا يختلفون^(١) فيها

(والسابع) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، وينبغي على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافا في الترجيح ، بل على توسيع المعاني خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافا ؟ إذ الخلاف مبنى على التزام كل قائل احتمالا يفضده دليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام في مثل هذا

(والثامن) أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد ، فيحصله قوم على المجاز مثلا وقوم على الحقيقة ، والمطلوب أمر واحد^(٢) ؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيرا في نحو قوله (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) فمنهم من يحمل الحيات والموت على حقاقتها ، ومنهم من يحماهما على المجاز ، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما . وتظير هذا قول ذي الرمة :

— وظاهر لها من يابس الشخث — وبأس الشخث

وقد مر بيانه وقول ذي الرمة فيه إن « باس » و « يابس » واحد ومثل ذلك قوله : (فَأَصْبَحَتْ كَالْعِرِّيمِ) قليل : كالنهار بيضاء لا شيء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شيء فيها . فالتصوثنى واحد وإن شُبّه بالتضادين الذين لا يتلاقيان

(والتاسع) أن يقع الخلاف في التأويل^(٣) وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى

(١) فلا يتأني الاختلاف بينهم في المتواتر

(٢) أي نحصل عليه على أي محل ، كما سيقول (فلا فرق النح)

(٣) أي في تعيين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل . فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى (وأحسن تأويلا)

من الخلاف مالا يد في الحقيقة خلافاً ، بل يرجع إلى الوفاق لأسباب ٢١٩

ما دل عليه الليل الخارجى ؛ فإن مقصود كل متأول الصرف عن ظاهر النطق الى وجه يتلاقى مع الليل الموجب لتأويل ، وجميع التأويلات في ذلك سواء . فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه . ووقع في غيرها كثيراً أيضاً ؟ كتأويلاتهم^(١) في حديث^(٢) بخيار المجلس بناء على رأى^(٣) مالك فيه ، وأشبه ذلك

(والعاشر) الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد ؛ كما اختلفوا في الخبر : هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف في عبارة^(٤) ، والمعنى متفق عليه . وكذلك القرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما . قال القاضي عبد الوهاب في مسألة « الوتر أوجب هو ؟ » : إن أرادوا به أن تركه حرام بمجرد فاعله به فاختلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأكلة ؛ وإن لم يريدوا ذلك وقالوا لا يجرم^(٥) تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح (١) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعى من مواضع الاختلاف الحقيقى ؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه : لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد . وبمجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول

(٢) أخرجه البخارى عن ابن عمر
(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه رآه في بعض طرقه ورفعه ، وأخذ بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما . وقد توسع الزرقانى على الموطأ في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه
(٤) يقولون في مثله إنه خلاف في حال ، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسماة خلافاً لفظياً ، قلله أيضاً اصطلاح . والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال ، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالا لا على الوجه الأول الذى هو المعروف عند الحنفية في الوتر . لأن الوتر عندهم واجب بأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض على نفوت الجواز أى الصحة بغوته ، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر

٢٢٠ (المسألة الثانية عشرة - فصل) وقد يقال إن كل خلاف في الشريعة كذلك

الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فإن العبارات لامشاحة فيها ، ولا ينبغي على الخلاف فيها حكم . فلا اعتبار بالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، يجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقس عليها ماسواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة^(١) الإجماع

فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة الى الوفاق^(٢) أيضا

وبين ذلك أن الشريعة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ؛ والاختلاف في مسائلها راجع الى درأئها بين طرفين واضعين أيضا تضارضان في أنظار المجتهدين ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافا ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما حفي عليه لرجع^(٣) عن قوله ، فذلك ينقض لأجله قضاء القاضي

فسد القبر ووجب قضاء الوتر أولا ، كما هو شأن البرائض من حيث وجوب الترتيب للقوائت مع الحاضرة إذا كانت القوائت ستا فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة كقراءة السور وقنوت الوتر وتكبيرات العبد . وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفواتها ، ولكن تركها عمدا مؤثما ، وسهوا مقتضى لسجود السهو . فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقى يصح أن يتناوله الأدلة (١) أى بآبائهم الخلاف في محل الاجماع

(٢) أى في التحرر عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذى قرره كل منهما يخالف الآخر

(٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين ، فكل مجتهد منهم لى مجتهدا آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجح عن رأيه ، كما في مسألة تحليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق في الموضوع ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجح إلى استحبابه . وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المذ والصاع حتى رجح لموافقة مالك . وكما سبق قريبا عن ابن عباس وعن الأنصار أيضا

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرر^(١) لقصد الشارع المتبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباع الدليل المرشد الى تصرف قصده ، وقد توافقا هذين القصدين توافقا لو ظهر منه لكل واحد منهم خلاف لما رآه رجح اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم في المعنى واجبا الى القسم الثاني^(٢) ، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذي هو واحد ، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقا . وسواء علينا ألقنا بالنخطة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح للمجتهد أن يصل على قول غيره وإن كان معيبا أيضا ، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئا ، فالإصابة على قول المصوبة إضافية^(٣) ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فإذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا يختلفون

ومن هنا يظهر وجه المبالاة والتعجب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد ، حتى لم يصيروا شيئا ولا تفرقوا فرقا ، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع ، فاختلاف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتبدين لله بالمبادات

(١) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للقلع نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتعريبه الدليل المرشد إلى أخذ القلعة حكم أحد الطرفين دون الآخر . فالبارة — كما نرى — فيها ركة ونبو عن هذا المقصود . ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحرر) لكان جيدا . وقوله (هذين القصدين) هما في الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول الى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعريه

(٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع — بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ — إنما ترتبت على استنباط الدليل وخفاها عليه (٣) أى بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين ، لا للواقع ، وإلا لما تعدد الصواب . وقوله (إلى قول واحد) أى في هذا المقام ، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقا إلا بينة ، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب

٢٢٢ (فصل ثان) وإنما الخلاف الحقيقي هو ما نشأ عن اتباع الهوى

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً ، ولأنجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن تقدم التمسك بالأقوال المختلفة كما تقدم^(١) لأن التمسك بها راجع إلى اتباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد . فلا بد أن يكون التمسك متحداً الوجهة وإلا لم يصح . والله اعلم

فصل

وهذا يظهر أن الخلاف --- الذى هو فى الحقيقة خلاف --- ناشئ عن الهوى المحل ، لا عن تحرى مقصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل . وهو الدابر عن أهل الأهواء . وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع التشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة المذر فى الخلاف ، وأدى إلى القرعة والتقاطع والعداوة والبغضاء . لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها . وإتجاه الشرع بحسب مادة الهوى بالطلاق . وإذا صار الهوى مضى مقدمات التليل لم يفتج إلا ما فيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع ، ومخالفة الشرع ليست من الشرع فى شيء . فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال فى الشرع ، ولذلك سميت البدع ضلالات ، وجاء أن كل بدعة ضلالة ، لأن صاحبها غطى . من حيث توهم أنه مصيب ، ودخول الأهواء فى الأعمال خفى^(٢) فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها فى الخلاف

(١) فى المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للقلد أن يتخير فى الخلاف ، ولا بد من الترجيح وتحرى مقصد الشارع بأى طريق كان : كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح

(٢) قد لا يشعر به صاحبه ، فيتوهم أنه مصيب فى اجتهاده الذى بعض مقدماته مبنى على الهوى

المقرر في الشرع . فلا خلاف^(١) حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجملة
فان قيل : هذا مشكل ، فان العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي ،
وقلوا أقوالهم في على الأصول ، وفرعوا عليها الفروع ، واعتبروهم في الاجماع ،
وهذا هو الاعتداد بأقوالهم
فالجواب من وجهين : « أحدها » أنا لانلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أتوا
بها ليردوها ويبينوا فسادها ، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا
ما فيها وذلك في على الأصول مما يتن . وما يتفرع عليها مبنى عليها .
« والثاني » إذا سلم اعتدادهم بها فن حجة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق ،
وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بأشريعة رأسا . وأما من صدق بها
و لم يعلم فيها مبلغا يظن به أنه غير متبع . إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصارته
فتلك لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقا ، بل هو متبع للشرع ، ولكن بحيث يزاحمه
الهوى في مطالبه من جهة اتباع التشابه ، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى
في تحلته ، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة . وأيضا
فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد ، وهو اتباع
الشريعة ، « أشد مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نقاهما من قاهما
فأنا إذا نزلنا إلى التريقين وجدنا كل فريق حائما حول حي التنزيه ونفى النقائص
وسمات الخلوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا
القصد في الطرفين معا . وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية
وإلى هذا^(٢) فإن منها ما يشكل وروده ويظم خطب الخوض فيه ، ولما
(١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع
التشابه . فلا تحسب منها ، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافا
(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى — وإن لم يصادفوا
صميم الحق في كثير من المسائل التي عالجوها فيها — أن هناك من مسائل خلافهم
ما هو مشكل في ذاته ، ويصعب الخوض في الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لهم وجه
في جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الاسلام بسبب بدعهم . وأيضاً فانهم لما دخلوا في غمار الملحين ، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم ، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم ، ومدارك الاجتهاد تختلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط^(١) ، ولهذا تقرير^(٢) في كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور قلل خلافهم

وفي الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة . وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم يخطئون فيها قطعا ، فصارت أقوالهم زلات لا اعتبار بها في الخلاف ، فالإتفاق حاصل إذا على كل تقدير فالخاسل من مجموع هذه المسألة أن كفة الاسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية . ولولا الاطالة لبسط هذا الموضوع بأدلته التفصيلية وأمنته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاحتجاج بالإطلاق

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

(١) أي وعدم تميز حقهم من باطلهم ، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقا ، وذلك لا يصح

(٢) قد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا ؟ والحنفية تشترط . وعليه يفتى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالحوارج . والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها ، فان لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبرا في انعقاد الإجماع

﴿أحدها﴾ أن يقننه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى (١) ماحصل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر (٢) له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومعلمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدياً له حتى يقنن له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فهذا الطالب حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويمارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم يتخلص له بعد — لا يصح منه الاجتهاد فيها هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مُسند الاجتهاد، بولاهو منه على بيئة بحيث يفسر صدره بما يجتهد فيه: فالإلزام له الكف والتقليد ﴿والثاني﴾ أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق (٣) معنى ماحصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يمارضه شك، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين (٤) الدالة على صحة ما في يده، فهو يتعجب من المتشكك في محصله، كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار

(١) أي بسره وحكته

(٢) أي مفصلاً

(٣) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والحيثيات. ومكملاتها، واستقصاء انبثاتها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتقاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة بما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث ان ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه

لكنه استمر به ^(١) الحال إلى أن زل محفوظه ^(٢) عن حفظه حكما ، وإن كان موجودا عنده ، فلا يزال في القطع على المسائل : أنص عليها أر على خلافها أم لا ؟ فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة ^(٣) فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبين له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاصدا لبعض ، ولم يبق عليه في العلم بمقتضاها مطلب ^(٤) فالذي حصل عنده هو كلية الشرعية ، وعمدة التحلة ، ومنبع التكليف . فلا عليه أنظر في خصوصياتها المنصوصة ^(٥) أو مسائلها الجزئية أم لا ، إذ لا يزيد النظر في ذلك زيادة ، إذ لو كان (١) في الترقى لادراك مقاصد الشريعة وأصولها ، حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكان محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده ، إلا أن همه منصرفة إلى التحويل على طيات المقاصد وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يزال في استبطائه الحكم : أنص على دليله الخاص أم لا ؟ بل لو نص على دليل خلافة لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص ، لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتي في أعمال ذي الرأي رأيه مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده

(٢) أي من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقا جزئيا إضافيا (٣) ولكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة ، حتى صار يجتهد في الأصول . فن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قلنا خبرة فليس من أهل هذه المرتبة

(٤) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب ، وصار لا يخفى عليه من ذلك شيء . فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز

(٥) أي الوارد فيها الأدلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أي الإضافية وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقية

(الثاني) دور الوصول إلى كليتها وتلخيص جزئياتها . وهذا محل نظر ٢٢٧

كذلك لم يكن واصلاً بدءاً إلى هذه المرتبة ، وقد فرضناه واصلاً . هذا خلف ووجه ثان ، وهو أن النظر في الجزئيات والنصوص إنما مقصوده التوصل إلى ذلك^(١) المطلوب الكلي الشرعي ، حتى يفي عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده ، فإذا كان حاصلًا فالنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال ووجه ثالث^(٢) ، وهو أن كلى المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصات ، وبمعانيها ترقى إلى مآرقٍ إليه ، فإن تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي ، فهي حاكمة في الحقيقة ، لأن المعنى الكلي منها انتظم ، ولا جل ذلك لا تجدد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمرٍ إلا وقامت^(٣) له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة ، ولو لم يكن كذلك لم تمضه ولا نصرت . فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطلوب

وللإمعان أن يحتاج على المنع من أوجه

منها أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتماضت مراسمها ، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً ، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متعدياً ، ومسلماً منتظماً ، لا يزل عنه من مواردها فرد ، ولا يشذله عن الاعتبار منها خاص إلا^(٤) وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف

(١) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله (فإن قيل الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عام الغ)

(٢) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئ بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع . وما قبله يقول : لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياتها ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

(٣) أي وإن لم يتبه إليها عند الاستنباط . وسيأتي للبانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة

(٤) لعل هنا سقطاً حاصله ؛ (لا يترك النظر إلى الجزئ) وهو جواب إذا

آخر لابد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكل مع أطراح الجزئي خطأ كما في العكس . وإذا كان ^(١) كذلك لم يستحق من هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمل ما يحتاج إلى تكميله

ومنها أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما يليق بمحل آخر ؛ كما في النكاح مثلا ، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى الماوضات ^(٢) من كل وجه ، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه . وكافي مال العبد ^(٣) وثمرة الشجر ، والقرض ، والعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساواة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره . وكما في الترخصات ^(٤) في العبادات والعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك — وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلا إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكليفات — فتزيلي حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن ؛ بل لابد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب ، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية . فمن كانت عنده انصوصيات في حكم التبع الحكمي ، لافي حكم المقصود السببي بحسب كل نازلة ، أي إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد ، غير حاصل على الركن الآخر ، وهو اعتبار الجزئي

(١) هذه هي القضية الكبرى في الدليل . فهي بمنزلة قوله : وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

- (٢) أي مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهي مرتبة الحاجيات
- (٣) هو وما بعده من المستنيات من القواعد المانعة . وتقدم له أتا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأن ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرهما من الرتب فلا بد إذا من اعتبار الجزئيات
- (٤) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للمزائم لإعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات ، لأن هذه الرتب يختم بعضها ببعضاً ويقيد بعضها ببعضاً

فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الشارع ؟ هذا لا يستمر مع الحفاظ على مقصود الشارع .

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالاً وهي أنفال المكلفين ، بل كما يجرى السكليات في كل جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجرىها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم . وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع ، فلا يصح مع هذا ^(١) إلا اعتبار خصوصيات الأدلة فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التزل إلى ما ^(٢) تقتضيه رتبة المجتهد ، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد وإذا قرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقى فيها بإقية الإشكال ^(٣)

ومن أمثلة هذه هذه المرتبة مذهب من نقي القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق ، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة ؟ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعى مطلق عام اطرد له ^(٤) في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة قص ولا قصير ،

(١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة
(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة
(٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليه للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد ، ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع ، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذى شره الصفراوى مع الالاية الكريمة ، إلى أن قال (فلا يصح إعمال النظر في هذه الأطراف ، فإن فيها جملة الفقه . ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تنضج هذه المسألة تمام الاتصاف بمرجعة تلك المسألة فراجمها .

(٤) أى حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير

بل على مقتضى قوله : (اليوم أكلت لكم دينكم)

فصاحب الرأى يقول : الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً ، دل على ذلك الاستقراء . فكل فرد جاء مخالفاً فليس يعتبر شرعاً ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر ^(١) مما لا يعتبر ، لكن على وجه كلى عام . فهذا الخالص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخالص ظنى ، فلا يمارضان

والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لا ابتلاء للكافرين أهم أحسن مملاً ، ومصلحهم تجرى على حسب ما أجراها الشارع ، لاعلى حسب أنظارهم ^(٢) فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين فى الإصابة ، من حيث أن الشارع إنما تمبداً بذلك . واتباع المائى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه

أمر خاص يخالف لام الشريعة ، والخاص الظنى لا يمارض العام القطعى فأصحاب الرأى جردوا المائى ^(٣) فنظروا فى الشريعة بها واطرحوا خصوصيات الألفاظ . والظاهرة جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها ، واطرحوا خصوصيات المائى القياسية ، ولم تنزل واحدة من الفرقين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمدته فى فهم الشريعة ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل ^(٤) ما خرج ثابت فى الدلائل عن عبد الصمد

- (١) وهو ما كان من مقاصد الشارع فى المراتب الثلاث
- (٢) أى التى من شأنها أن تختلف فى الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة
- (٣) أى الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التى فهموها مقصداً للشارع من استراتهم لموارد الشريعة . أما الظاهرة فلم يلتفتوا الى الحكم والأسرار والتفتوا الى مدلولات التراكيب ، ووقفوا عندها ولو كانت فى نظريهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة
- (٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات ، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر الى المائى واطرح خصوصيات الألفاظ فأصحاب الرأى ، ومنهم من نظر الى مقتضيات الألفاظ والظاهرة . كلا بل جميعهم تمسك بالدليل القطعى فى الأحاديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدي : (أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول في رجل باع يما واشترط شرطاً ؟ قال : البيع باطل ، والشرط باطل ، وأتيت ابن أبي ليلى فقال : البيع جائز والشرط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال : البيع جائز والشرط جائز. فقلت سبحانه الله ! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة ! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولها فقال لأدري ما قال ؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط^(١) فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولها فقال : لأدري ما قال ؛ حدثنا هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بـريرة واشترط ليهم الولاء ؛ فإن الولاء لمن أعتق »^(٢) فأجاز البيع وأبطل الشرط . فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولها ، قال : ما أدري ما قاله ، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى مني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذقة^(٣) فشرطت حملاني ، فأجاز البيع والشرط »^(٤) اهـ . فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد^(٥) في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعتماد عليه . والله أعلم

(١) (تقدم ج ١ - ص ٢٧٦)

(٢) أخرجه الستة مع اختلاف في اللفظ

(٣) المعروف في قصة جابر (جل) لاناقة

(٤) أخرجه في التفسير عن الحسن

(٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقائلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليمه من حديث واحد ؟ إن هذا بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه ، ولم يعتمد على ما رواه غيره . إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تمارض الأحاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنها . ووربما أيد الاحتمال الأول قول كل (لأدري ما قاله) فائتميل هذه القصة للمقام الذي هو بصده غير ظاهر .

٢٣٢ (الثالث) دور الرجوع إلى الجزئيات مع الكليات . وهذا من أهل الاجتهاد

﴿ والثالث ﴾ أن يغوص فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمأني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصد التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون^(١) أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل^(٢) ما تأنص له على ما يليق في أفعال المكلفين . فهو في الحقيقة راجع الى الرتبة التي ترق منها ، لكن بلم المقصود الشرعي في كل جزئ فيها عموماً وخصوصاً

وهذه الرتبة لاخلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها . وحاصله أنه متمكن فيها ، حاكم لها ، غير مقهور فيها ، بخلاف ما قبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، وتلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات الى الخصوصيات . وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكن والرسوخ ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم

ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني ، والحكيم ، والراسخ في العلم ، والعالم والفقهاء ، والمأقلم ؛ لأنه يرى بصغار العلم قبل كباره ويوفى كل أحد حقه حسبما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه ، وفهم عن الله ، راده

ومن خاصته أميران : « أحدهما » أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص ؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بمخلص . « والثاني » أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات ؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ، ولا يبالى بالمآل

- (١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً ويقيدها بعضها
(٢) أي فلا بد في النظر في محال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء . بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آخفا في حجم المانع

(المسألة ١) في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والعلماء لجميع المكلفين، وما أخذ كل ٣٣٣

إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرها وكان في مسأله كلياً . ولهذا الموضع أمثلة كثيرة
تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المال . وفي مذهب مالك من
ذلك كثير (١)

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعلماء لجميع المكلفين .
ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، وبين جهة المأخذ
في الطرفين

وبيان ذلك أن للشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال
مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ما تقتضيه تجازي المادات عند أبواب العقول ،
وعلى ما تحكمه (٢) فضايًا مكارم الأخلاق : من التنبس من كل ماهو معروف في
محاسن المادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن المادات ، والتباعد عن
كل ماهو منكر في محاسن العادات ، فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة
من حدود الصلوات وما أشبهها (٣) فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين
في تلك المادات ، ومصرفاً إلى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من
تلك المحاسن الكليات ، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها لواحد
المعبود . من إقامة الصلوات فرضها ونقلها حسب ما بينه الكتاب والسنة . وإتقان
الأموال في إعانة المحتاجين ، ومؤاسة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في
الشريعة ، وصلة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول
السليمة في ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب

- (١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسله التي يكون النظر فيها إلى جزئ في مقابلة الكلي
- (٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التي قيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف
فيها العرف والأزمان ، فتكون مكروهة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدّها مكروهة في
زمن آخر - ويولوج إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة في الجاهلية الخ)
- (٣) أي من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، وإصلاح ذات الين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتي هي أحسن وما أشبه ذلك من الشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش ، على مراتبها في القبح فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالحاسن فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم ، وعاملين على مقتضاها بنهاية موجودهم ، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، وبعد وفاته وفي زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الناس في دين الله أفواجا بما وقعت بينهم مشاحات في المملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاماً خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة الشروعات وارتكاب الممنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك الموارض الطارئة ، ومشروعات تكفل لهم تلك التقديمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات ^(١) لا تستقل بإدراكها العقول السليمة ، فضلاً عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات ، ولا سيما حين دخل في الاسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره ، أو من كان على عادة في الجاهلية وضرباً على استحسانها فريقه ومال إليها طبعه وهي في نفسها على غير ذلك ، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوها وقد شابهها مفاصل مثلها أو أكثر هذا الى ^(٢) ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قووا على عدوم وطلبوا

(١) أي إضافية

(٢) أي فالجهاد تشريع مدني جديد ، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة ، لأنه لم يكن سببه قد تم في مكة . وهو ظاهر ، وإن كان قد يتناقض مع ما سبقه في المسألة الثانية من كتاب الأدلة ، حيث قال هناك « والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله يأتي أقم

في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالمعطاء والمأم لجميع المكلفين ، ومأخذ كل ٢٣٥

بدعائهم الخلق الى الله الخفية ، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فأُزيل
الله تعالى ما يدين لهم كل ما احتلجوا اليه بقاية البيان : تارة بالقرآن ، وتارة بالسنّة
فتفصلت تلك الجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات
وخصصت بالنسخ أو غيره تلك السمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا

الصلاة وأمر بالمعروف ونه عن المنكر ، وهو توجهه من تلك المسألة التي تقول :
(لها وجدت في المدنيات كلها فانه جزئى بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكسبل لأصل
كل) . وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات
المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين وفصل . بالمدينة
أما الجهاد فهو وإن كان مندرجا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه
اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض ، الذي لم يتحقق في الخارج على أى وجه فإن
في مكة . بخلاف الأنواع السابقة فانها بنفسها شرعت مطلقة ، فاحتاجت إلى التقيد
والبيان الخ ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعا جديدا ، بخلافها ولكن
يبقى قوله : (وإلى الأمر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ما أمر الله) الذي
يقضى أنه شرع بالمدينة . وقد عرفت فيما قلناه عنه أننا أنه مقرر في مكة كما ورد
في سورة لقمان . إلا أن يقال إنه ليس عطفًا متايرًا حتى يلزم منه أن يكون مطلق
الأمر بالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد ، بل غرضه عطف التفسير وبيان
منزلة الجاهل وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكأنه قال (الذي
هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجمع كلامه هنا وهناك .

ولنوسع الكلام بمقدار ما يوضح المقام : جاء في سورة التكوير (ومن جاهد
فانما يجاهد نفسه) قال بعض المفسرين : جاهد جهاد النفس . وقال بعضهم : بل الأعم
من جهاد الغزو . وجاء في آخر السورة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)
قالوا : أطلق الجهاد ليعم الأمرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد في الآية
الثبات على الإيمان . ومن قال : خاص بجهاد الغزو . والسورة كلها مكية لم يشذ
عن القول بمكيته إلا من قال : ما عدا الآيات العشر الأولى ، ومن قال : بل كلها
مدنية . يبنى على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي
منها (ومن جاهد) وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكيًا

مطرداً ، وأصلاً مستقناً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات القديمة ، وبناء على تلك الأصول المحككة ، فضلاً من الله ونعمة فالأصول الأولى باقية لم تبدل ولم تفسخ ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات .

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المسكية مع الأحكام المدنية ، فإن « الأحكام المسكية » مبنية على الانصاف من النفس ، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما « الأحكام المدنية » فنزلة في الغالب

بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف ، غاية أنه يحمل من جهة الوقت . ولا يمتشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الفوز . ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور . نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وسورة الحج قيل مدنية ، وقيل مكية ، والأصح أنها مكية من مدني ومكي ، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت في الأمر به (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) في سورة البقرة المدنية قطعاً . فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات التنبؤات ؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق . ويخالف ما قالوه في التنبؤات . نشوئاً : إن الجهاد قرر في مكة فضله ، وأثنى عليه التناء الذي يستلزم مشروعيته ، ولوح على أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته ، وكل الاستعداد له فلجاء . وقته رخص فيه بآية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقد كانوا يجيئونهم صلى الله عليه وسلم بمكة هذا مشجوع الرأس ، وهذا مجروح ، وهذا مهان . فيقول لهم . « لم يؤذن لي » بل جاء النهي عنه في جملة آيات ، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب إلا . كيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الأذن والطلب إلا كيد بالقيام به إنما جاء بالمدنية قال المفسرون إنه تشرع مدني . إلا أنه كان الأولى للولف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صفيه

في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والعلماء لجميع المكلفين ، وماخذ كل ٢٢٧

على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمناحات، والرخص والتخفيفات
وتقرير العقوبات— في الجزئيات لا الكليات، فان الكليات كانت مقررة محكمة^(١)
بمكة — وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات السكية على حالها . وذلك^(٢) يؤتى بها
في السور المدنية تقريراً وتأكيذاً ، فكلمات جملة الشريعة — والحمد لله — بالأمرين
وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليوم أكملت لكم دينكم
وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً

وانما عني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع
والمناحة والأخذ بالمحظوظ الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارئ، العارضة . وكانهم
واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى
لا يتجاوزوا ما أحل الله الى ما حرم ، فهم يحققون للناس مناط هذه الاحكام بحسب
الوقائع الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى الى مقارنة الحد الفاصل ، فهم يزعمونهم
عن مداخلة الحمى ، واذا زل أحدهم بين له الطريق^(٣) الموصلى الى الخروج عن
ذلك فى كل جزئية ، آخذين بحجزم تارة بالشدة^(٤) وتارة باللين^(٥) فهنا
النقط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه منحروا
وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فلا وتركوا فلم يفسلوا

(١) كما في قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ)
وكما في قوله (فاما الذين شقوا فى النار— الى قوله: وأما الذين سعدوا الخ) وكما في
آيات (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) والتذيلات التي جاءت عقبها وقوله (فاما
من طغى وآثر الحياة الدنيا الخ) ومثله كثير فى تحرير الجزرات الكلية
(٢) لعله (ولذلك)

(٣) من الكفارات وغيرها

(٤) و(٥) يحتاج الى بيان فان ذلك فان ذلك انما يظهر فى مواطن الوعظ والترغيب
والترهيب لافى الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر فى الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط
الخامس لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم

القول فيه ، لأنه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان في أكثر الامور يستقل بإدراك العمل فيه ، فوكأله إلى اختيار المكلف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه . وقد تشبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل ، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول . فعلى هذا كل من كان يهده من ذلك الحد أكثر كان اعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر

وإذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين ، ويون ما بين المنزلتين وكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول . وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم من لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم من حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوفائع الدائرة بين الناس في العائلات والمناكحات فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا الى ذلك فعاملوا ربه في الجميع ولا يقدر على ذلك الا الموفق القدر . وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفرغ فيها ، حتى صارت كالنسي النسي ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقضى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غريباً وسيمود غريباً كما بدأ فطوى لغيره »^(١)

فالخاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقرأ ما تقدم من الشريعة بينه

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أدام اليه اجتهادهم واحتياطهم ، فسبقوا غاية سبق ، حتى سموا السابقين باطلاق ثم لما هجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك السبق من شاء الله من الانصار ، وكلت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم فكانت التمسات أسهل عليهم ، فصاروا بذلك نورا حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله ، ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم ، وجعلهم في الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة ، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الاتياد لما حدث لهم في المكي واللدني معاً ، لم ترحزهم الرخص الدينية عن الأخذ بالزمائم المكيات ، ولا صدم عن بذل الجهد في طاعة الله ما متموا به من الأخذ بمحظوظهم وهم منها في سعة (والله يختص برحمته من يشاء)

فلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل الثاني فيها ونسبت . وعلى الاول جرى الصوفية الأول ، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين الى الله فيما امتازوا به من محلتهم المعروفة ، فان الذي يظهر لبادي الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة ، ولا هي بما يلزمهم شرعا ، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا ما لم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا محلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليفة . لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكي التي لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، (١) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى ينبي عليه مقصده في تجميع طريقة الصوفية عليه بقوله (فلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول الخ)

تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء ، واتباعها عنوا على وجه لا يضاد
المدني القصر

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم ، قال : « أما
على مذهبنا فالكل لله ، وأما على منذهبكم فخمسة دراهم » وما أشبه ذلك علمت
أن هذا يستمد مما تقدم ، فإن التنزيل السكي أمر فيه بمطلق إيقاق المال في طاعة
الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجتهاد المتفق ، ولا شك أن
منه ما هو واجب ، ومنه ما ليس بواجب والاحتياط في مثل هذه المبالغة في الاتفاق
في سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المتفق فأخذ هذا
المسئول في خاصة نفسه بما أفتى به . والتزمه مذهباً في تعبد ، وفاء بحق الخدمة ،
وشكر النعمة ، وإسقاطاً لحظوظ نفسه ؛ وقياماً على قسم العبودية المحضة ، حتى لم يبق
لنفسه حظاً وإن أثبتته له الشارع ، اعتماداً على أن الله خرائن السموات والأرض ،
وأما قال : (لا نألك رزقاً نحن نرزقك) وقال : (ما أريد منهم رزق وما أريد
أن يعطون) وقال : (وفي السماء رزقكم وما توعدون) ونحو ذلك . فهذا نحو من
التمسك لمن قدر على الوفاء به . ومثله لا يقال في ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ،
ولا متكلف في التعبد ، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد
في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات ، فصارت هي الواجبة انحناء . مقدرة
الاتمادي إلى ما دونها ، وبقي جلسوا على حكم الخيرة ، فاتسع على المكلف مجال
لإبقاء جواراً ، والاتفاق ندياً ، نحن مقل في إتيانها ومن مكثر ، والجميع محمدون
لأنهم لم يمتدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسئول السائل ليجيبه
عن مقتضى سؤاله

ومنهم من لا ينتهي في الاتفاق إلى إتيان الجميع ، بل يبقى بيده ما يجب في مثله
الزكاة حتى يجب عليه ، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً ، علماً بأن
في المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحقيقاً ، وإنما فيه الاجتهاد . فلا يزال

وبالنوع الاول عنى الفقهاء ، والثانى عنى السلف الصالح والصوفية الأول ٢٤١

ناظرًا فى ذلك مجتهدًا فيه ما بقى بيده منه شيء ، متحسلاً منه أمانة لا ينفك عنها إلا بتفاده ، أو كالكوكل فيه خلق الله ، سواء عليه أمدّ نفسه منه أم لا

وهذا كان غالب أحوال الصحابة ، ولم يكن إمساحهم مضافاً لاعتدالهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجري على اعتبار سنة الله تعالى فى العاديات ، والأول ليس للعاديات عندهم مزية فى جريان الأحكام على العباد وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع فى المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر فى كل خصلة من الخصال المسكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء المخطوط ، فيجوز لهم ذلك بخلاف القسمين الأولين : وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها فإن قيل فلما لاهم التفتنا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء ؟

فاعلم أن النظر فيه خاص بالأعم ، بمعنى أنه مبنى على حالة يكون المستفتى عليها وهو كونه يصل لله ويرك لله فى جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الخط لنفسه ، فساغ أن يبقى على حسب حاله ، لأنه يقول : هذه حالتي فأحملني على مقتضاها ! فلا بد أن يعمل على ما تقتضيه ، كما لو قال أحد الفتى : إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجى يميني ، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً ، وأن لا تمس يدي يد مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعل ففعل ، وقد قال تعالى : (أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) ومدح الله فى كتابه اللوفين بهدم إذا عاهدوا . وهكذا كان شأن المتجردين لمباداة الله ، فهو مما يطلب الوفاء به مالم يمنع مانع . وفى الحديث : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً » ^(١) فكان أحدهم يقع له سوطه من يده فلا يسأل أحداً أن يُناولَه إياه . وقال عثمان : ما مست

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٢٦)

ذَكَرَ يَسِينِي مِنْدَابِيتَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وَقَصَّةَ حَيِّىَّ الدِّينِ
ظَاهِرَةٌ فِي هَذَا الْمَقَامِ ، إِذْ عَاهَدَ اللَّهُ أَنْ لَا يَمَسَّ مُشْرِكًا ، لِحُكْمَتِهِ الدِّينِ حِينَ اسْتَشْهَدَ
أَنْ يَمَسَّ مُشْرِكًا ، الْحَدِيثَ كَمَا وَقَعَ

غَيْرَ أَنَّ الْفُتْيَا بِمَثَلِ هَذَا اخْتَصَتْ بِشِوْخِ الصُّوفِيَّةِ ، لِأَنَّهُمْ الْمُبَاشِرُونَ لِأَرْبَابِ
هَذِهِ الْأَحْوَالِ . وَأَمَّا الْفُقَهَاءُ فَاتَّعَمَدُوا بِتَكْلُفٍ فِي الْغَالِبِ مَعَ مَنْ كَانَ طَالِبًا لِحُظِّهِ مِنْ
حَيْثُ أَثْبَتَ لَهُ الشَّارِعُ ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَفْتِيَ بِمُقْتَضَاهُ ، وَحُدُودُ الْحُظُوظِ مَعْلُومَةٌ فِي فَنِّ
الْفَقْهِ . فَلَوْ فَرَضْنَا أَحَدًا جَاءَ سَائِلًا وَحَالُهُ مَا تَقَدَّمَ لَكَ عَلَى الْفَقِيهِ أَنْ يَفْتِيَ بِمُقْتَضَاهُ
وَلَا يَقَالُ إِنَّ هَذَا خِلَافٌ مَا صَرَّحَ بِهِ الشَّارِعُ ؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ قَدْ صَرَّحَ بِالْجَمْعِ ،
لَكِنْ جَلَّ إِحْدَى الْحَالَتَيْنِ وَهِيَ التَّكَلُّفُ فِيهَا مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمَحَاسِنِ الشِّيمِ
وَلَمْ يُلْزَمْهَا أَحَدًا لِأَنَّهَا اخْتِيَارِيَّةٌ فِي الْأَصْلِ بِخِلَافِ الْأُخْرَى الْعَامَّةِ فَانْهَازَ لَهَا لَازِمَةً ،
فَاتَّقَضَى ذَلِكَ الْفُتْيَا بِهَا عُمُومًا ، كَمَا تَرَى مَا يَتَكَلَّمُ الْفُقَهَاءُ فِيهِ

فَإِنْ قِيلَ : فَإِذَا كَانَتْ غَيْرَ لَازِمَةٍ فَلِمَ قَعَّ الْفُتْيَا بِهَا عَلَى مُقْتَضَى الْإِزْمِ ؟

قِيلَ : لَمْ يَفْتَ بِهَا مُقْتَضَى الْإِزْمِ الَّذِي لَا يَنْفَكُ عَنْهُ السَّائِلُ مِنْ حَيْثُ الْقَضَاءُ
عَلَيْهِ بِذَلِكَ ، وَإِنَّمَا يَقَعُ بِهَا وَهُوَ طَالِبٌ أَنْ يُلْزَمَ نَفْسَهُ ذَلِكَ حَسْبَ اسْتِدْعَاءِ حَالِهِ ،
وَأَصْلُ الْإِزْمِ مَعْمُولٌ بِهِ شَرْعًا ، أَصْلُهُ النَّظَرُ وَالْوَفَاءُ بِالْمَعْدِ فِي التَّبَرُّعَاتِ . وَمِنْ
مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ مَا هُوَ لِإِزْمٍ ؛ كَالْتِمَةِ فِي الطَّلَاقِ ، وَحَدِيثُ : (لَا يَتَنَمَّنُ أَحَدُكُمْ
بِجَارِهِ أَنْ يَفْرَزَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ) ^(١) . وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَمَامِلُ أَصْحَابَهُ بِتِلْكَ
الطَّرِيقَةِ وَيَمِيلُ بِهِمْ إِلَيْهَا ؛ كَحَدِيثِ ^(٢) الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أُرْمِلُوا ، وَقَوْلِهِ : (مَنْ كَانَ لَهُ
فَضْلٌ ظَهَرَ فَلْيُعِدْ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهَرَ لَهُ) الْحَدِيثُ بِطَوْلِهِ ^(٣) وَقَوْلِهِ : (مَنْ ذَا الَّذِي
تَأْتَى عَلَى اللَّهِ لَا يَفْضَلُ الْخَيْرُ ؟) ^(٤) وَإِشَارَتِهِ إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَنْ يَحْطُ عَنْ غَرِيمِهِ

(١) حَدِيثُ الْبُخَارِيِّ فِي كِتَابِ الْمَظَالِمِ

(٢) فِي الْبُخَارِيِّ كِتَابُ الشَّرْكَ وَقَدْ تَقَدَّمَ

(٣) جُزْءٌ مِنْ حَدِيثِ تَقَدَّمَ (ج ٢ - ص ٢٥٤)

(٤) رَوَاهُ بِاخْتِلَافٍ فِي اللفظ

وبالنوع الأول عن التقهاء ، وبالثاني عن السلف الصالح والصوفية الأول ٢٤٣

الشر من دينه^(١) . وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصديق حين أتى أن لا ينق على مسطح (ولا يأتي أو أوالفضل منكم) الآية ١ وبذلك هل عمر ابن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله ليبرسن به ولو على بطنك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علت درجة الورع في مراتبه ، فانه يفتى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألته عن النزل بضوء مشاعل السلطان ، فألها : من أنت ؟ فقالت أخت بشر الحافي . فأجابها بترك النزل بضوئها . هذا معنى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرف عن مالك في هذا المعنى أنه قال : كان مالك يستعمل في نفسه مالا يفتى به الناس ، يعنى المولم ، ويقول : لا يكون العالم عالما حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما^(٢) لو تركه لم يكن عليه فيه إثم . هذا كلامه . وفي هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير . والله أعلم

(١) حديث طويل في مسلم

(٢) أى بفعل ما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس . واسقاط للحظ

الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

الفتى قائم^(١) في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم

والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النقل الشرعي في الحديث « ان العلماء ورثة الأنبياء ، وان الأنبياء لم يُورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم »^(٢) . وفي الصحيح^(٣) : « يَئِذَا أَنَا نَهَمْتُ أَنْتَيْتُ بَقَدَحٍ مِنْ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرَّيَّ يَخْرُجُ مِنْ أَغْفَارِي ، ثُمَّ أُعْطِيتُ فَضْلِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ : قَالُوا : فَاؤَلِّتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ »^(١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بمجملته أمور : منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام ، ومنها إبلاغها للناس ، وتعليمها للجاهل بها ، والانتذار بها كذلك ومنها بذل الوسع في استنباط الاحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها ، فالمرتبة الأولى استدلال عليها بمحدثين ، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الأولى فييدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدلال عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافاً إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للفتى أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه صلى الله عليه وسلم كما سيقول المؤلف . وبهذا التقرير يتضح كلامه ، فليست الامور الثلاثة دليلاً على نوع واحد ، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه . وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخاري في كتاب فضائل الاصحاب

قال: «العلم» وهو في معنى الميراث. وبث النبي صلى الله عليه وسلم نذيراً؛ لقوله: (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ) وقال في السماء: (فَلَوْلَا تَرَوْنَ مِنْ كُلِّ جُفْرَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَّقُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمُ) الآية! وأشباه ذلك ﴿وَالثَّانِي﴾ أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «أَلَا يُبْلِغُ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ النَّائِبَ^(١)»، وقال: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً^(٢)»، وقال: «تَسْمُونَ وَيُسْمِعُ مِنْكُمْ، وَيُسْمِعُ مَنْ يَسْمِعُ مِنْكُمْ^(٣)». وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي

﴿وَالثَّلَاثُ﴾ أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلفاً. والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع^(٤). فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله. وهذه هي الخلقة على التحقيق؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى. وقد^(٥) جاء في الحديث: «أَنْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ قَدْ أَدْرَجْتَ النَّبُوَّةَ بَيْنَ جَنْبَيْهِ»^(٦)

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين

- (١) رواه البخاري في خطبته صلى الله عليه وسلم بمضى
- (٢) رواه البخاري فيما يذكر عن نبي إسرائيل ورواه أيضاً أحمد والترمذي
- (٣) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس، وهو حديث صحيح
- (٤) أي بالوحى أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم
- (٥) يصلح أن يكون دليلاً للرب الثلاث
- (٦) روى هذه الجملة في الأحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه بن أبي شيبة في المصنف موقوفاً على عبد الله بلفظ (قائماً استدرجت النبوة إلخ) ورواه محمد بن أبي نصر والطبراني في الكبير عنه وابن

بحسب نظره كالنبي ، ونافذ أمره في الأمة بمنشور^(١) الخلافة كالنبي . ولذلك سموا أولى الأمر ، وقرئت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والأدلة على هذا المعنى كثيرة

فإذا ثبت هذا انبى عليه معنى آخر ، وهي

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن الفتوى من المقتضى تحصل من جهة القول ، والفعل ، والإقرار

﴿ فأما الفتوى بالقول ﴾ فهو الأمر المشهور . ولا كلام فيه

﴿ وأما بالفعل ﴾ فن وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما يقصد به الانضمام في معهود^(٢) الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرح به ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا »^(٣) وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام في حجته فقال : ذُبَحْتُ قبل أن أرمى . فأومأ بيده قال : « لا حرج »^(٤) وقال : « يُقْبَضُ العلمُ ويظهرُ الجهلُ والفتنُ »^(٥) الانباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعاً ورواه في الترمذي والتهذيب بطوله عن ابن عمر بلفظ (قد استدرج النبوة النخ) عن الحاكم وقال صحيح الإسناد (١) أقرب معاني (المنشور) هنا ما كان غير محتوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله عليه وسلم

(٢) أى في عرف المقتضى والمستوفى ، فرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف

(٣) في المصايح (هكذا وهكذا وهكذا) وعقد الإجماع في الثالثة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا) يعني تمام ثلاثين وهذه هي التي يتعمى عليها رواية المؤلف وهي رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي وليس فيه الإجماع . باليد بل كل الاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن أبي داود كذلك وقد وردت رواية الإجماع باليد في البخاري في كتاب العلم باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس

ويكثر المرح ، قيل : يا رسول الله وما المرح ؟ قال هكذا بيده ، فخرتها كأنه يريد القتل ^(١) . وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء قلت آية ؟ فأشارت برأسها أى نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات ، قال للسائل : « صل معنا ^(٢) هذين اليَوْمين » ثم صلى ، ثم قال له : « الوقت ما بين هذين » ^(٣) أو كما قال . وهو كثير ^(٤) جداً

﴿والثاني﴾ ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، وبمعنى ذلك قصداً . وأصله ^(٥) قول الله تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرج) الآية ! وقال قبل ذلك : (لقد كن لكم في رسول الله أسوة حسنة) الآية ! وقال في إبراهيم : (قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم) إلى آخر القصة ^(٦) ! والتأسي إقاع الفعل على الوجه الذى فعله ؛ وشرع من قبلنا

(١) أخرجه البخارى

(٢) لو اكنى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت الخ) والافتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذى إنما حصل مساعداً على إيجاز الافتاء القولى . نعم له دخل في قوة اليان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها . وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول

(٣) تقدم

(٤) كحديث الانصارى الذى شكاه عدم الحفظ فقال له . استعن يمينك : وأوماً بيده إلى الخط . وقد يقال أيضاً أنها مركبة منهما . وسيأتى في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفعله

(٥) أى الدليل القولى العام للاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم

(٦) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة فقولنا إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الخ بعد فعلا في هذا المقام ، كما سبق في القول التكليني ، وهو الذى لا يؤتى به أمراً ولا نهيّاً ولا إخباراً عن حكم شرعى ، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال . ويأتى في المسألة السادسة من السنة

شرع لنا^(١). وقال عليه الصلاة والسلام لأُم سلمة : « أَلَا أَخْبَرْتَنِي أَنِّي أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ »^(٢) ؟ وقال : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي »^(٣) ، « وَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ »^(٤) ، وحديث^(٥) ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى ؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله

وإذا كان كذلك وثبت للعقبي أنه قائم مقام النبي وثائب منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً . فاقصد بها البيان والإعلام فظاهر ، وما لم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين :

﴿ أحدها ﴾ أنه وارت ، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقاً^(٦) ، فكذلك الوارث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة . فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله

﴿ والثاني ﴾ أن التأسى بالأفعال — بالنسبة إلى من يُعظم في الناس — سرٌّ ميثوث في طبع^(٧) البشر ، لا يقدر على الاتفكاك عنه بوجه ولا بحال ، لاسيما (١) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بآراميم ، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة (٢) رواية مالك (أَلَا أَخْبَرْتَنِي) والضمير يعود على السائلة ، وقد تقدمت هذه الرواية . ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (أَلَا أَخْبَرْتَنِي) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (أَلَا أَخْبَرْتَنِي) أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها

(٣) متفق عليه

(٤) رواه مسلم

(٥) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاعتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم وتجد كثيراً منها في باب الحج ، لاسيما حديث عبيد بن جريح في الحج ، أخرجه في التيسير عن الثلاثة وأبي داود

(٦) أي سواء أقصد به البيان أم لم يقصد

(٧) وهل يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسى بالفتى ولو لم يقصد البيان ؟

عند الاعتقاد والتكرار ، وإذا صانف محبة وميلا الى التأسى به . ومتى وجدت التأسى بمن هذا شأنه مقتودا في بعض الناس فاعلم أنه إنما ترك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك ^(١) في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم في محلين

﴿ أحدهما ﴾ حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الايمان . ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من أكد متمسكهم التأسى بالآباء ؛ كقوله : (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل ننبع ما وجدنا عليه آباءنا) وما أشبهه من الآيات ، وقالوا : (أجل الآلهة إلهاً واحداً ؟ إن هذا لشيء عجائب !) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عاكفين على ما عليه آباؤهم . إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كن من جملة مادعوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليه . فقال تعالى (ملة أبيكم إبراهيم) فكان ذلك باباً للدعاء الى التأسى بأكبر آبائهم عندهم ، وبين لهم مع ذلك مافى الاسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكتير منها . فكان التأسى داعياً الى الخروج عن التأسى ، وهو من أبلغ ما يدعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . وبذلك جاء في القرآن بمسألة قوله : (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) وقوله ^(٢) : (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء الى الله نوعاً من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها . وأيضاً فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصديق الفعل القول بالنسبة اليهم . فكان ذلك مما دعا الى اتباعه والتأسى به ^(٣) فاقادوا ورجعوا الى الحق

(١) أى ترك التأسى لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان ؟ حتى يكون دليلاً على قوله (وما لم يقصد الخ) . نعم في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه

﴿والحل الثاني﴾ حين دخلوا في الاسلام وعرفوا الحق ، وتسابقوا الى الاقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيهِ . فربما أمرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح دينهم ، فتوجهوا الى ما يفعل ، ترجيحاً له على ما يقول . وقضيتُهُ عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم ، حتى قال لأم سلمة^(١) : « لِمَا تَرَيْنَ أَنَّ قَوْلَكَ أَمْرُهُمْ فَلَا يَأْتَمِرُونَ ؟ » فقالت : اذْهَبْ وَاحْجِزْ . ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فَاتَّبَعُوهُ . ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا ، واحتجوا بأنه يواصل . فقال : « إِنِّي أُبَيِّنُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَيَسْقِيَنِي^(٢) » . ولما تابوا في الوصال واصل بهم حتى يمجزوا ، وقال : « لَوْ مَدَّ لَنَا فِي الشَّهْرِ لَوَاصَلْتُ وَصَالًا يَدْعُ الْمُتَعَمِّقُونَ تَسْقِيَهُمْ^(٣) » . وسافر بهم في رمضان وأمرهم بالإِطَّار وكان هو صائماً ، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطروا فافطروا^(٤) . وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله . وهذا من أشد المواضع على العالم المنتعِب . وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر . والمعنى في الموضعين واحد ولعل قائل يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوماً ، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال ؛ بخلاف غيره ، فإنه محل للخلأ والنسيان والمعصية في العبادة غير ما يطلبه منهم . كسألة الوصال وغيرها ، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

(١) هو جزء من حديث عمرة الحديبية — رواه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٤) عن أبي سعيد قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة ، ونبي الله صلى الله عليه وسلم على بنتله له فقال (اشربوا أيها الناس !) قال فأبوا . قال (إِنِّي لَسْتُ بِمُتْلِكِكُمْ ، إِنِّي أَيْسَرُكُمْ إِنِّي رَاكِبٌ) فَأَبَا قَتْنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ فَنَزَلَ فَشَرِبَ وَشَرَبَ النَّاسُ . وما كان يريد أن يشرب . رواه أحمد .

والكفر فضلاً عن الإيمان ، فأفعله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتضى بها
 فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر
 مثله في نصب أقواله ؛ فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكنب عمداً وسهوياً لأنه
 ليس بمعصوم ، ولما لم يكن ذلك معتبراً في الأقوال لم يكن ^(١) معتبراً في الأفعال
 ولا أجل هذا تستعظم شرعاً زلة العالم كاتين في هذا الكتاب وفي باب البيان .
 فحق ^(٢) على المفتي أن يفتصب للفتوى بفعله وقوله ، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة
 على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتخذَ فيها أسوة

(وأما الإقرار) فراجع إلى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكف المفتي عن
 الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون
 ذلك دليلاً سريعاً بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة
 إلى المنتصب للفتوى . وما تقدم من الأدلة في الفتوى العملية جارية هنا بلا إشكال
 ومن هنا تأخر ^(٣) السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،
 ولم يأتوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المصريات عليهم بالقتل فادونه . ومن أخذ
 بالخاصة ^(٤) في ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه ، ما لم يكن ذلك سبباً
 للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فإن ارتكب خيراً الشرين أولى من
 ارتكب شرهما . وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف

(١) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالرجوع إلى المشاهدة ، فكثير من
 المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تاماً ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من
 مخالفة ما يقفون الناس به ، ترخصاً لأنفسهم ، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات
 على غير الوجوب ، والمتنبيات على غير الحرمة

(٢) الحق والمطالبة به شيء ، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر

(٣) فلم يكفوا عن الإنكار ، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر

(٤) أي فاعتزل الخلق حتى لا يقرب على إنكاره أذى شديد يصيبه . وقوله

(المراتب الثلاث) أي التحريم باليد واللسان والقلب

والنهي عن النكر . والمراتبُ الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدهما في مواضعها من الكتب المصنفة فيه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

تبنى على ما قبلها . وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف ^(١) لمتنعي العلم . وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه و بينوه فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا فأما فتياه بالقول فإذا جرت أقواله على غير المشروع ، وهذا من جملة أقواله فيمكن ^(٢) جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها وأما أقواله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتناء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح وكذلك إقراره ؛ لأنه من جملة أقواله وأيضاً فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فإن المخالف بمجوارحه يدل على مخالفته في قوله ، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بمجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد ^(٣) قلبي هذا يبان عدم صحة الفتيا منه على الجملة وأما على التفصيل فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا ينبغي فإن كان سامعاً عما لا ينبغي فقتواه صادقة ، وإن كان من المخاضين فيما لا ينبغي فهي غير صادقة . وإذا دلل على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة . وإن دلل على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت (١) سيأتي له تفسير الصحة بالاستتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي ، مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة (٢) أي فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى (٣) وهو كمال الإيمان أو عدمه

فتياه، وإلا فلا . وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة والأوامر . ومثلها التواهي : فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبية من النساء ، وكان في نفسه منهيًا عنها صدقت فتياه ، وأنهى عن الكذب وهو صادق اللسان ، أو عن الزنى وهو لا يزنى ، أو عن التفتش وهو لا يتفتش ، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم ، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله ، وإلا فلا ؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل ، بل هو الصلح في الحقيقة عند العلماء ، ولذلك قال تعالى (رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) وقال في ضده : (وَهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لئن آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ — إلى قوله : وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل ، وفي الكذب مخالفته . وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ^(١)) وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فآما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة ، فإن وافق صدق وإن خالف كذب . فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، وإنما تصح مع الموافقة

وحسب الناظر من ذلك سيد البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام ، حتى أنكز على من قال : يُحِلُّ اللهُ (رسوله) ما شاء . وحين سأله الرجل عن أمر فقال : « إني أفعله » فقال له : إنك لست بمثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : « والله إني لأرجو أن أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أنهى ^(٢) » وفي القرآن عن

(١) أي اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلص النية ، كما هو أحد التفاسير وقال الأئمة إنه المناسب ، أي هؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذارا كغيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصا وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلا أن لفظ الصدق بمعنى الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء (٢) رواه مسلم

شبيب عليه السلام : (قد اقرينا على الله كذبا إن عدنا ^(١) في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها) وقوله : (وما أريدُ أن أخالفكم الى ^(٢) ما أنهاكم عنه) ، فبينت الآية أن مخالفة القول للفعل تقتضى كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا . وقد قالوا في عصمة ^(٣) الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن التلويح تنفر عن كانت هذه سبيله . وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلا عن أصولها ؛ فانهم لو كانوا آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه - عيادا بالله من ذلك - لكان ذلك أولى منفر ، وأقرب صائر عن الاتباع . فمن كان في رتبة الولاية لهم فن حقيقة نيته الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول ولما هي ^(٤) عن الربا قال : « وأولُ ربا أضعُ ربا البأس بن عبدِ المطلب ^(٥) » ، وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية . قال « وأولُ دم أضعُ دمنا ، دم ربيعة بن الحارث ^(٦) » ، وقال حين شفيح له (١) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بسائه فاذا عاد إلى شركهم كان كاذبا ليصدق قوله فعله

(٢) يقال (خالفني فلان إلى كذا) اذا قصده وأنت مول عنه (وخالفني عنه) بالعكس أى اذا سمعتم نصحي وتجنبتم التعطيف والبخس وعبادة الاوثان وسائر المعاصي فاني لا أفعله واستبد به دونكم لأن الانبياء لا يبنون عن شيء وبخالفه فعلهم قولهم . وقد يقال ان الآية ليس فيها أن هذا بعد كذبا ، بخلاف ما قبلها . إلا أن يقال أنها تنفيده بضميتها اليها لأن المخالف اليه فيها هو ما سماه كذبا في قوله (إن عدنا في ملتكم)

(٣) أى في دليلها

(٤) في خطبة حجة الوداع المشهورة

(٥) تقدم (ج ٤ - ص ١١)

(٦) هو أيضا جز. من تلك الخطبة الجامعة . وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبي داود عين علي بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لأنه ولي الدم

في حد السرقة : « والذي نفسى بيده لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعت يدها »^(١) ، وكلمه ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة اليه والى قرابته ، وأن الناس في أحكام الله سواء

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن نحصى

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : (أئثمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) الآية ! وقل : (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تعملون ؟ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تعملون) . عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول : « إن القاص المتكلم ينتظر المقت^(٢) » ؛ والمستمع ينتظر الرحمة « قلت أرايت قول الله : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تعملون » الآية ! هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فان قيل : إن كان كما قلت تمذر القيام بالفتوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبه مؤثراً أو منتهياً ، وإلا أدى ذلك الى خرم الأصل ، وقد مر أن كل تكلمة أدت الى انحرام الأصل المكمل غير معتبرة . فكذلك هنا^(٣) ، ومثله الانتصاب للفتوى . ومن الذي يوجد لا يزل ولا يضل ولا يخالف قوله فعله ؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب . وأما أن

(١) أخرجه في التيسير عن عائشة

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد . أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

(٣) أى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه أصل كل في الدين وممكنه الاتجار والانتها ، حتى يكون فتوه ينفع به ولو كنه إذ جعل هذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤثر انحرام الأمر بالمعروف ووضع هذا الأصل فيعمل هذا المكمل

يقال إذا علم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً
 فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على قصد المقرر ، لأننا إنما تكلمنا على
 صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي . فنحن نقول واجب
 على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن
 الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد^(١) إن حصل . وذلك أنه إن كان موافقاً لقوله
 لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل مما ، أو كان مظنة للحصول ،
 لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه . وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة
 إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق ، أولاً . فإن كان الأول فلا إشكال في
 عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفاً
 مثله ، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم . وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه
 وفتواه فيها وافق^(٢) دون ما خالف . فن المعلوم كما تقدم أنه إذا أنكأ بترك الزنا
 والحجر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله
 بفعله . وإذا أنكأ بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة الترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح
 في أصل العدالة ثم رأيت يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطهم فلم يصدق
 القول بالفعل . هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمطابقة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً
 ليؤخذ بقوله وفعله ؛ لأنه وارث النبي . فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة ،
 وكذب بالفعل القول ؛ لما في الجيلات من جواذب التأمي بالأفعال . فعلى كل تقدير
 لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول بالفعل على
 (١) أي بل يقع الانتفاع به تادراً ، بخلاف الصالح فالانتفاع به مطرد أي
 غالب ، كما سيقول (أو كان مظنة للحصول)
 (٢) أي فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله
 المخالف لفعله فيه وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان ، لأن الشرع
 نصبه للتأدية في القول وإن خالف مرتبته في الفعل . وسيأتي مزيد البيان في
 الفصل الآتي

الاطلاق ، وقد قال أبو الأسود الدؤلى :

إبدأ بنفسك فانها عن غيا فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهناك يُسمع ما تقول ويُقتدى بالرأى منك وينفعُ التعليمُ
لأنه عن خُلُقٍ وتأتى مثله عارٌ عليك - إذا ضلّت - عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والقل ، لا خلاف فيه بين العقلاء

فصل

فإن قيل : فما حكم المستفتى مع هذا المفتى الذى لم يطابق قوله فله؟ هل يصح تقليده فى باب التكليف ، أم لا ؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه ، أولا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم ؛ فإن أخذت من جهة الصحة فى الوقوع فلا تصح ؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المظهر والغالب ؛ وما سواه كالحفظ النادر الذى لا يقوم منه أمل كلّى بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالتفتة فيها ظاهر : فإن كانت مخالفة ظاهرة قاذحة فى عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقه ، وغير المدلل لا يوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة فى نفس الأمر ؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الإلزام عن المستفتى ، وإذا سقط الإلزام عن المستفتى فهل يبقى إلزام^(١) المفتى متوجهاً أم لا ؟ يجرى^(٢) ذلك على الخلاف فى مسألة حصول الشرط الشرعى : هل هو شرط^(٣)

(١) أى هل يبقى مكلفاً بالآثناء مع قد الشرط الشرعى وهو العدالة أولاً

(٢) قد يقال : وهل العدالة شرط فى تكليفه بالابلاغ أم هى شرط شرعى لا لزوم المستفتى الأخذ بأقواله ؟

(٣) نسبوا الحنفية القول بشرطية ذلك فى التكليف . وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاماً ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية فى خصوص تكليف

في التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر في كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قاذفة في عدالته لقبول قوله صحيح ، والعمل عليه مبرر للغة ، والإلزام الشرعى متوجه عليهما معا

﴿ المسألة الرابعة ﴾

المقضى البالغ ذروة الدرجة هو الذى يحيلُ الناس على المهود الوسط فيما يليق بالجمهور ، فلا يذهب بهم مذهب الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال .
والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذى جاءت به الشريعة ، فانه قد مر أن مقصد الشارع من المكافئ الحلُّ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط ، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين

وأيضاً ^(١) فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد ^(٢) عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ لما أطال بالناس في الصلاة : « أَفَتَأْنُ أَنْتَ بِمُعَاذٍ ؟ » ^(٣) ، وقال : « لَأَنْ مِنْكُمْ مُنْفَرِقِينَ » ^(٤) ، وقال : « سَدِّدُوا ، وَقَارِبُوا ، وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَىءٌ مِنَ التَّلْجَةِ ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا » ^(٥) ، وقال : « عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ ؛ فَإِنَّ اللَّهَ

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لا عمل لأجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التى تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أى على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه في التيسير عن الحسنه الا الترمذى

(٤) رواه البخارى في صلاة الجماعة

(٥) رواه البخارى في كتاب الايمان

الفتى الخلق بمنصبه هو من يحمل الناس على الوسط بين الشدة والرخسة (فصل) ٢٥٩

لا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا ، ، وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ »^(١) ، ، ورد عليهم الرِصَال . وكثير من هذا

وأيضاً فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما في طرف التشديد فإنه بهلكة ، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستغنى إذا ذهب به مذهب السنت والحرَج بُغِضَ إِلَيْهِ الدِّين ، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للشئ مع الهوى والشهوة ، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى ، واتباع الهوى مُهلك . والأدلة كثيرة

فصل

فلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للشئ على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يحمل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأتم الكتاب . ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثر مَنْ هذا شأنه مِنْ أَهْلِ الْإِتْمَانِ إِلَى الْعِلْمِ يَتَعَلَّقُ بِالْخِلَافِ الْوَاردِ فِي الْمَسَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ ، بحيث يتعزى^(٢) الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستغنى ، بناءً منه على أن التتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرَج في حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشتقات التي يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى ، وأن

(١) بعض حديث أخرجه في التيسير عن السبئ

(٢) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولما أحققها من كتاب الاجتهاد

الشرية حمل على التوسط : لأعلى مطلق التخفيف ، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى ، ولا على مطلق التشديد . فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذره ، فانه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمل فيه من التكليف ما هو فوق الوسط ، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص . ولما كان مفتياً بقوله واصله كان له أن يخفى ما لعله يقتدى به فيه ، فرجما اقتدى به فيه من لاطاقة له بذلك العمل فينتطح ، وإن اتفق ظهوره للناس به عليه ، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناس عبادةً وخلقاً ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فرجما اتبع لظهور عمله ؛ فكان ينهى عنه في مواضع ؛ كنهيه عن الوصال ، ومراجعته لعمرو بن العاص^(١) في سرد الصوم . وقد قال تعالى : (واعلموا أن فيكم رسول الله ، لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) . وأمر بحمل الحبل^(٢) الممدود بين الساريتين ، وأنكر^(٣) على الحولاء بنت تويته قيامها الليل ، ودبما ترك العمل^(٤) خوفاً أن يعمل به الناس فيغرض عليهم . ولهذا — والله أعلم — أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة ، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره ، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذي كان

- (١) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه
- (٢) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا هترت تعلقت به والحديث أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي
- (٣) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد)
- (٤) كقيام رمضان جماعة في المسجد

عليه السلف الصالح ، فليُنظر القلْد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لابد منه ؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع في مسائل الاجتهاد . فقد قالوا في مذهب داود لما وقبض الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين . وقالوا في مذهب أصحاب الراى : لا يكاد المُرْق في التماس إلا يفارق السنة . فان كان ثم رأى بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعيين في هذا المذهب موكول إلى أهله . والله أعلم .

الطرف الثالث

فيما يتعلق بأعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن القلْد إذا عُرِضت له مسألة دنيّة فلا يسه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة ^(١) ؛ لأن الله لم يتعب الخلق بالجهل ، وإنما تبيد على مقتضى قوله سبحانه : (واتقوا الله ويعلّمكم الله) لا على ما يفهمه ^(٢) كثير من الناس ، بل على ما (١) أى سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصح به عمله فقط . وأيضاً سواء كان سؤاله من هو أهل أم لا ، الخ ماسية في المسألة الثانية (٢) يفهمونها على حد (ان تقوا الله يجعل لكم فرقاناً) إلا أن فهمهم لاتساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة (ويعلّمكم) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونها لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل ، حتى قالوا لابد له من التأويل ، والوجه الثاني أن هذه الجملة الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرّروا اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة

٢٦٢ (المسألة الثانية) وإنما يسأل أهل الذكر فإن تعددوا وجب الترجيح

قرره الآتية في صناعة النحو . أى إن الله يطلعكم على كل حال ، فاقوه . فكان
الثانى سبب فى الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً ،
وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهى قضية
لا نزاع فيها ، فلا فائدة فى التطويل فيها ، لكنها كاللقمة لمنى آخر . وهى :

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يستبرأ فى الشريعة جوابه ؛ لأنه
إسناد أمر إلى غير أهله ، والإجماع على عدم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن^(١) فى
الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه : أخبرنى عما لا تدرى وأنا
أسند أمرى لك فيما نحن بالجهل به على شواء . ومثل هذا لا يدخل فى زمرة العقلاء ؛
إذ لو قال له دكتنى فى هذه الغاية على الطريق إلى الموضع الغلافى ، وقد علم أنها
فى الجبل بالطريق سواء لمُدَّ من زمرة المجانين . فالطريق الشرعى أولى ؛ لأنه
هلاك آخرى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطناب فى هذا أيضاً غير محتاج
إليه ؛ غير أنا نقول بهذه :

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى
الذى يسأل عنه . فلا يغلو أن يتحد فى ذلك القطر أو يتمدد . فإن تعدد فلا إشكال
وإن تعدد فالنظر فى التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا
لم يعرف أقوالهم فى المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلاع على فتاويهم قبل ذلك
وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؛ لأن من
مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخييره
يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألينة . وقد مر^(٢) فى ذلك تقرير حسن
فى هذا الكتاب فلا نزيد

(١) أى حصوله من العقلاء

(٢) فى المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولو احقها

﴿ السأة الثالثة ﴾

حيث يضمن الترجيح فله طريقتان : « أحدهما » علم « والآخر » خاص
﴿ فأما العلم ﴾ فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موصفاً يجب
أن يتأمل ويحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه
الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم ، أو على أهلها
القاتلين بها ، مع أنهم يشتنون مناهبهم ويمتدّون بها ويراعونها ، ويفتون بصحة
الاستناد إليهم في الفتوى . وهو غير لائق بمنصب المرجحين . وأكثر ما وقع ذلك
في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا
أموراً يجب التنبيه لها

﴿ أحدها ﴾ أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في
الوصف الذي تفاوتتا فيه ، وإلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله
هذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض
إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط^(١) إلى نمط
آخر يخالفه . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح
في حصول ذلك الوصف لمن تباطاه وليس من أهله ، والأئمة المذكورون برآء^(٢)
من ذلك النمط لا يليق بهم

﴿ والثاني ﴾ أن الطعن في مساق الترجيح يبين^(٣) السناد من أهل المذهب
الطمعون عليه ، ويزيد في دولعي التماذي والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذي
غُض من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بأن يتعصب لما هو عليه ويظهر

(١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح)

(٢) إذ الموضوع أنهم يشتنون مذاهبهم ، إلخ ما تقدم

(٣) أي يثبته

محاسنه فلا يكون للترجيح السوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالانزاع
وإن كان مرجوحاً ؛ فإن الترجيح لم يحصل
* والثالث * أن هذا الترجيح مُعَرَّبٌ بانتصاب الخالف للترجيح بالمثل أيضاً فيينا
نحن نتبع الحاسن^(١) صرنا نتبع القباح ؛ فإن النفوس مجبولة على الانتصار لآ نفسها
ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها ، فمن غَضَّ من جانب صاحبه غَضَّ صاحبه من جانبه ،
فكانَ الرجحَ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه ؛ فانه تسبب في
ذلك ، كما في الحديث : « لَنْ مِنْ أَكْبَرَ الْكِبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ » قالوا :
وهل يسبُّ الرجلُ والديه ؟ قال : « يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ
فَيَسُبُّ أُمَّهُ » فهذا من ذلك . وقد منع الله أشياء من الجائزات^(٢) لا يفضاها
الى المنوع ؛ كقوله : (لا تَوَلُّوا رَأْسِي) وقوله : (ولا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ
دُونِ اللَّهِ) الآية . وأشبه ذلك

* والرابع * أن هذا العمل مورت للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب .
وربما نشأ الصغير منهم على ذلك ، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من
خالفهم فيتفرقوا شيئاً ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا) الآية ! وقال : (إن الذين فرقوا بينهم وكانوا شيئاً لست
منهم في شيء) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل . فكلُّ ما أذى الى هذا ممنوع .
فالترجيح بما يؤدى الى افتراق الكلمة وحدث السداوة والبغضاء ممنوع . ونقل
الطبرى عن عمر بن الخطاب — وإن لم يصحَّ سنده — أنه لما أرسل الخطيئة
من الحبس في هجاء الزرقان بن بدر قال له : إياك والشمر ! قال : لا أقدر يا أمير
المؤمنين على تركه ؛ ما كلة عيالى ، وتلمة على لسانى قال : فتسبب بأهلك ، وإياك
(١) أى لترجح بها صار كل منا يبحث عن القباح عند الآخر ، يزعم أن ذلك
يرجع مذهبه

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٣٦٠)

(٣) أى فإياك بالمنوعات ؛

الترجيح إما عام وإما خاص . والعالم لا يكون بالظن والتجريح المرجوح ٢٦٥

وكلّ مدحة مجحفة ! قال : وما هي ؟ قال : تقول بنو فلان خير من بني فلان
إمدح ولا تفضل . قال : أنت يا أمير المؤمنين أشمر مني . فان صح هذا الخبر إلا
فمنه صحيح ، فان المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفا . والموائد شاهدة بذلك
﴿ والخامس ﴾ أن الظن والتقيص في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى
التغالي والأغراف في المذاهب ، زائداً إلى ما تقدم ، فيكون ذلك سبب (١)
إثارة الأحقاد الناشئة عن التقيص الصادر بين المختلفين في مراض الترجيح
والمحاجة . قال النزالي في بعض كتبه : أ كثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام
بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التعدي والإدلاء (٢)
ونظروا إلى ضمء الخصوم بين التحقير والازدراء ، فنارت من بواطنهم دواعي
المعاندة والمخالفة ، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة ، وتسر على العلماء المتلطفين
محوها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي
نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان
بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون
فضلا عن قلب عاقل .

هذا ما قال . وهو الحق الذي تشهد له الموائد الجارية

- وقد جاء في حديث النبي لطم وجه اليهودي القاتل : « والنبي اصطفى موسى
على البشر » أن النبي صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « لا تفضلوا بين الأنبياء » (٣)
(١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو
الانحراف الشديد والتغالي في عماية الحق ، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع
في معرض المحاجة ، كما سيمثل له في كلام النزالي
(٢) من قولهم (أدلى فلان في فلان) أي قال قيحا ، وليس المراد الإدلاء بالحجة
لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده
(٣) روى مسلم (لا تفضلوا بين أنبياء الله ، فانه ينفع في الصور فيصعق من في
السموات والأرض إلا من شابهه) — إلى أن قال : فإذا موسى عليه الصلاة والسلام أخذ
بالعرش الخ)

أولاً تفضلوني على موسى^(١)، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالتفضيل^(٢) أيضاً :
فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء
الله تفضيلاً يؤدي إلى قص بعضهم . قال وقد خرج الحديث على سبب ، وهو
لعم الأ نصارى وجه اليهودى ، قد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من
من هذه القصة انتقاص موسى ، فهى عن التفضيل المؤدى إلى قص الحقوق . قال
عياض : وقد يحتمل أن يقول هنا وإن علم فضله عليهم وأعلم به أمته ؛ لكن نهاه
عن الخوض فيه والمجادلة به ؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يجب منهم عند
الجدال ، أو ما يحدث^(٣) في النفس لم يحكم الضجر والمراء ، فكان نهي عن المارة
في ذلك كما نهى عنه في القرآن^(٤) وغير ذلك . هنا ما قال . وهو حق ، فيجب
أن يصل به فيما بين العلماء ، فأنهم وروثة الأنبياء

فصل

وأما إذا وقع الترجيح يذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد
بها الكفاة فلا حرج فيه ، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن ، أعني عند الحاجة إليه
وأصله من الكتاب قول الله تعالى : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)
الآية ! فيين أصل التفضيل ، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا الخصوص بها بعض
الرسل وقال تعالى : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتيناه داود زبوراً)
وفي الحديث من هنا **تختبر** « لما سئل من أكرم الناس ؟ قال : أكرمهم
تقالوا : ليس عن هذا نألك . قال : فيوسف ، نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ،
(١) أخرجه في التيسير عن الحسنه إلا النساقي بلفظ (لا تخيروني) وسيأتي
للؤلف قريباً

- (٢) أى التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى . فهو راجع للروايتين
(٣) معطوف على (ذكر) أى ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شئ لا يليق
بمقامهم بسبب شجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به
(٤) ولا يجادلوا أهل الكتاب

ابن خليل الله قالوا : ليس عن هنا نسألك : قال : فمن معادن الرب تسألوني ؟
خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا ^(١) » وقال عليه الصلاة والسلام :
« بينما موسى في ملا من بني إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم أحدا أعلم منك ؟
قال : لا : فأوحى الله إليه : طي ، عبدنا خضر ^(٢) » وفي رواية « أن موسى قلم
خطيبا في بني إسرائيل فستل : أي الناس أعلم ؟ قال : أنا . فكتب الله عليه ،
إذا لم يرد العلم إليه . قال له : طي عبدنا بجميع البحرين هو أعلم منك » الحديث ^(٣)
واستب رجل من المسلمين ورجل من اليهود ، قال المسلم : والى اصطفى عمدا
على العالمين ، في قسم قسم به : قال اليهودي : والى اصطفى موسى على العالمين !
إلى أن قال عليه الصلاة والسلام : « لا تخبروني على موسى ؛ فإن الناس يصوتون
فأكون أول من يفيق ؛ فإذا موسى أخذ بجانب الرمش . فلا أدري أكان فيمن
صوت فأفاق أو كان ممن استثنى الله ^(٤) » وفي رواية : لا تفضلوا بين الأنبياء ؛
فإنه ينفخ في الصور » الحديث ^(٥) ! فهذا ^(٦) نقي للترجيح مستند إلى دليل ، وهو
دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح . وقال « كل من الرجال
كثير ، ولم يكل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران . وإن فضل
عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ^(٧) » وقال لذئ قال له ياخير

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي . وهذه إحدى روايات مسلم

بلفظ (الحضر)

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي . ولا مناقاة بين الروایتين ، فني

الأولى أيضا لم يرد العلم إلى الله تعالى

(٤) و (٥) قدما آغا

(٦) أي فهذا النوع في حديثي موسى نهي عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح .

فإذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما في الأحاديث الأخرى . ومنه يعلم

أن الأصل هكذا (نقي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده

(٧) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء

البرية ١: «ذاك إبراهيم^(١)»، وقال في الحديث الآخر: «أنا سيد ولد آدم^(٢)» وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق. وليس النظر هنا في وجه التمازض بين الحديثين، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت^(٣) من الحديثين. وقال: «خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم^(٤)» وقال عمر^(٥): «كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان. وقال عثمان^(٦) الرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن ابن الحارث بن هشام: «إنا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن^(٧)» فكتبوه بلسان قريش فأبنا نزل بلسانهم» ففعلوا ذلك. وقال خيرُ دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة. وفي كل دور الأنصار خير^(٨)» وقال «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر» وأشدُّهم لله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابن

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي

(٢) في الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين أحدهما عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما عن أحمد والترمذي عن أبي سعيد (٣) أي في كل منهما صراحة، وإن كان الأول يفيد تفضيل إبراهيم على جميع الخلق والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم. فلذا كان بينهما تمازض كما قال المؤلف

(٤) في البخاري بلفظ (خير الناس)

(٥) صوابه (ابن عمر) كما في البخاري والترمذي وأبي داود. وأيضاً فثله لا يقع من عمر

(٦) أخرجه البخاري والترمذي

(٧) أي من جهة الاملاء الذي ينبغي على التعلق لا في أصل اللفاظ حاشا لله، أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظاً لفظاً

(٨) رواه البخاري في فضائل الأنصار

جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي بن كعب . ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ^(١) » وقال عبد الرحمن بن يزيد : سألتنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدى من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سمتاً وهدياً ودلاً بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أم عبد ^(٢) . ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا ! قال أجلسوني ! قال إن العلم والايمان مكانهما ، من ابتغاهما وجدهما ، يقول ذلك ثلاث مرات ، واتموا العلم عند أربعة رهط . عند عويمر أبي البرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبد الله بن مسعود . وعند عبد الله بن سلام . الحديث ا وقال عليه الصلاة والسلام : « اقتدوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر ^(٣) »

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس أرحم أمي بأمي أبو بكر ، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر . وأشدهم حياء عثمان . وأفضلهم علي . وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا قلت الغبراء . أصدق لهجة من أبي ذر . أشبه عيسى عليه السلام في ورعه . فقال عمر رضي الله عنه أنعرف ذلك له ؟ قال نعم فاعرفوه له) - ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه (أرف أمي الخ) قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم ، لكن قالوا في روايتهم (أرحم) بدل أرف وقال الترمذي : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتفقهما ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اه

وقال ابن حجر في الفتح : هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء مطولا وأوله (أرحم) وإسناده صحيح ، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الإرسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري اه

(٢) وهو عبد الله بن مسعود

(٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبنى عليه من شأور الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح ، وإذا كان كذلك فهو اتانون اللزوم والحكم للنبرم الذي لا يتعدى إلى سواءه ، وكذلك فعل السلف الصالح

فصل

وربما انتهت الغفلة او التناقل يقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحا أو ترميضا دأبهم ، وعمروا بذلك دواوينهم ، وسودوا به قراطيسهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه ، أو كالترجمة ، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فن دونهم ، فرأيت بعض التأليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحنى التنقيص بمن جعله مرجوحا وتنزيه الراجح عنده بما نسب إلى المرجوح عنده ، بل آتى الوادى فطم على القرى ، فصار هذا النحو مستملا فيما بين الأنبياء ، وتطرق ذلك إلى شذمة من الجهال فنظموا فيه ونثروا وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتظيم شأنه ، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء ، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج عن الحق . وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضلوا بين الأنبياء » وما قال الناس فيه . فإياك والدخول في هذه المنايق ، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسرين : أحدهما من كان منهم فى أفضاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم ، قائم معه مقام الامثال التام ، حتى إذا أحييت الاقتداء به من غير سؤال

أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثاني » وإن كان في أهل المدالة موزراً ، لوجين :

﴿ أحدهما ﴾ ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أضع ، وقتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك ، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب ، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم ! (إنما يحشى الله من عباده العلماء) بخلاف من لم يكن كذلك ، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسباً لحقيقته التجربة المادية . (والثاني)^(١) أن مطابقة الفعل القول شاهد لصديق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضاً ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، واعتادت له بالطوعية النوس بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً . ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهد الناس في الفضول التي لا تندح في المدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهد أضع من تزهد من زهد فيها وليس بتارك لها ؛ فإن ذلك مختلف وإن كانت جائزة ، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المقتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلد أتباع من غلبت

مطابقة قوله بفعله

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي ، فإذا طابق فيهما - أعنى فيما عدا شروط المدالة - فالأرجح المطابقة في النواهي . فإذا وجد مجتهدان أحدهما متأثر على أن لا يرتكب منها ما لکنه في الأوامر وليس كذلك

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وماجده

والآخر مثابر على أن لا يخالف^(١) مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك، فالأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيها عند شروط العدالة إنما مطابقتها من المحكلات وبخاصة العادات، واجتناب النواهي أكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه

وأحدها، أن درء المفسد أولى من جلب المصالح. وهو معنى يعتمد عليه

أهل العلم

﴿والثاني﴾ أن الناهي يمثل بفعل واحد وهو الكف، فلانسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة. وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البذل بحسب ما اقتضاه الترجيح. فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي، فانه مخالفة في الجملة فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة

﴿الثالث﴾ النقل، فقد جاء في الحديث: «فاذا نهيتكم عن شيء فانتهوا وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(٢) فجعل الناهي أكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتم في الناهي من غير منووية، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة. وذلك إشعار بما نحن فيه من ترجيح مطابقة الناهي على مطابقة الأوامر

﴿المسألة الخامسة﴾

الاعتناء بالأفعال الصادرة من أهل الاعتناء يقع على وجهين :
«أحدهما» أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته ؛ كالاعتناء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم^(٣)
(١) أي بقدر ما في قدرته . كما تقدم له ، وكما يأتي في قوله بعد (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها إلخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٣) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته

الاقتداء بالأفعال الصادرة عن أهل الاقتداء **٢٧٣** يخفى على ضربين

بالمادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ؛ كمثل أهل المدينة على رأى مالك
« والثانى » ما كان بخلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين : « أحدهما » أن يقتصب بطله ذلك لأن يقتدى
به قصداً ، كأمر الحكم ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكم : من أخذ وإعطاء
ورد وإمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو ^(١) يتعين بالقرائن قصده اليه تبدياً به وإهماها
بشأنه دينياً وأمانة « والآخر » أن لا يتعين فيه شيء من ذلك

فهذه أقسام ثلاثة ، لابد من الكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء

﴿ فالقسم الأول ﴾ لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى
وقمه عليه المقتدى به ، لا يقصد به إلا ذلك ، سواء عليه أنهم مفزاه أم لا ، من
غير زيادة ، أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن ^(٢) الحامل مع احتماله
فى نفسه ، فيبنى فى اقتدائه على الحمل الأحسن ، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام
ويخرج عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال فى صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون
كما اقتدى ^(٣) الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فى أشياء كثيرة : كنز ع الخاتم الذهبى

(١) صنف آخر من أحد الضربين ، وقوله (والآخر الخ) هو الضرب الثانى
فلا هو من دل الدليل على عصيته ، ولا هو من انتصب للاقتداء أو تعين قصده ،
فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط

(٢) وهو أن يكون فعله تبدياً ، مع احتماله أن يكون دينياً ، وقد يقال إنه فى
صورة فهم مفزاه وسره الشرعى ، يتعين فيه أن يكون فاهماً فيه التبذ من المعصوم
لعدم التنوية المذكورة إنما يظهر فيما لم يفهم مفزاه

(٣) فإن قيل توهم اقتداؤهم به صلى الله عليه وسلم فى مثل الإفطار فى السفر
والاحلال من العمرة كان مجرداً من توثيقهم له صلى الله عليه وسلم أن فعل ذلك تبدياً
وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عنه من القسم الاول قلنا : أن

وخلع النملين في الصلاة ، والإفطار في السفر والإحلال من العرة علم الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها ^(١) وما أشبه ذلك وأما الثاني ^(٢) فقد يحتفل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن ^(٣) انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعا في الاقتداء ؛ لأمر :
(أحدها) : أن تحمين الظن إلقاء لاحتمال ^(٤) قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل .

فلاحتمال التقى عينه المقتدى لا يتعين ، وإذا لم يتعين لم يرجح إلا بالتشبهى ، وذلك مهمل في الأمور الشرعية ، إذ لا ترجيح إلا بمرجح ولا يقال : إن تحمين الظن مطلوب على العموم ، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة الى من ^(٥) ثبتت عصيته

لأننا نقول : تحمين الظن بالمسلم — وإن ظهرت غايل احتمال إساءة الظن فيه — مطلوب بلا شك ، كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن) الآية ١ وقوله : (لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) الآية ١ بل أمر الإنسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم — كما أمر ^(٦) باعتقاد محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله في نفسه) في الثاني وهذا الـمثلة ليست بما محتمل في نفسه ، لأنها متعينة للتعب ، فأتضح كلامه
(١) كصلاة التراويح جماعة في المسجد
(٢) وهو زيادة نية التعبد .
(٣) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه ، بل يتعين إلقاءه
(٤) أي هو احتمال قوى لا يصح إيماله بمجرد تحمين المقتدى الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد ، وإلقاءه بدون دليل ترجيح لاحتمالين بمجرد التشبهى

(٥) أي بما هو الفرض في هذا القسم
(٦) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة ، وهي (لولا) ، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى . فالمطلوب في الأولى أن

هل يقتدى بفعل المصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التميد وطلب التأسي؟ ٢٧٥

ما لا يلزم — في قوله: (وقالوا هذا إنك مبین) وقوله: (لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم) إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. ومع ذلك فلم يبين عليه حكم شرعي، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن النال

فإذا كان المكلف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلا بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر، وإذا لم يثبت لم يثبت عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك، فلا ينبغي عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فلا يحتمل أن يكون دينا تميدا، ويحتمل أن يكون دينويا راجعا إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعيين أحد الاحتمالين، فيجمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الديني بناء على تحسينه الظن به

(والثاني) أن تحسين الظن عمل قلبي من أعمال المكلف بالنسبة إلى المقتدى به مثلا، وهو مأمور به مطلقا وافق مافى نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أمر به مطلقا، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذلك باتفاق، فلا يستلزم المطابقة. وإذا ثبت هذا فلاقتداء

بظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا هذا إنك مبین. وفي الثانية أن يكذبوا ماسمعا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان الله) أي تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم). وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به). ويبقى الكلام في أن طلب الجزم في قولهم (هذا إنك مبین) و (هذا بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم؛ قال بالأول الفخر والعلامة الثاني، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهذا منه كما أشرنا إليه. واستشكل بأن هذا لو كان شرطا عقليا في الثبوت لما خفى عليه صلى الله عليه وسلم ولما سألها فقال (إن كنت ألممت بذنب فاستغفرني الله وتوب إلي الخ)، وأجيب بالجملة واختار الأولي أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين. فراجع

بناء على هذا التحسين بناء على عمل من أعماله ، لاعلى أمر^(١) حصل لك
المقتدى به ، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به ، فأدى الى بناء
الاقتداء على غير شيء ، وذلك باطل ، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته ،
فانه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً ، وإياه قصد المقتدى باقتدائه
فصار كالإقتداء به في الأمور المتعينة^(٢)

(والثالث)^(٣) أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ، لأنه إنما يقتدى به بناء
على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً ، وبمجرد تحسين الظن لا يقتضى أنه كذلك
في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً ، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه
كذلك في نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وانما يشبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن . والفرق
بينهما ظاهر ؛ لأمرين : « أحدهما » أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد
كونه في نفس الأمر كذلك ، حتماً دلت عليه الأدلة الظنية . بخلاف تحسين
الظن ، فانه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولاً « والثاني » أن
الظن ناشئ عن الأدلة الموجبة له ضرورة^(٤) لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين
الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشئ عن دليل يوجب . وهو يرجع الى نفي بعض
الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والاثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين
بالمقتدى به : فإذا جاء خاطر الاحتمال الأحسن قواه وثبته بتكراره على فكره

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التبعيد . وقوله (على ما عند المقتدى به)
أي كما يقتضيه معنى الاقتداء

(٢) أي للتبعيد كما في الصنف الأول من هذا القسم

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله (فأدى الى بناء الاقتداء على
غير شيء) : ويلزمه أيضاً التناقض ، لصح : لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل
مقدمات الوجه الثاني

(٤) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل

هل يقتدى بفعل المصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التمسك وطلب التأسى؟ ٢٧٧

ووعظ النفس في اعتقاده ، وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعفه ونهاه ، وكرر فيه على فكره ، وعماه عن ذكره .

فإن قيل : إذا كان المقتدى به ظاهره والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية ، والنزود للمعاد ، والاطّاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيآيئته وبين الله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزن

فالجواب أن هذا الفرد إذا تمين هكنا على هذا القرض فقد يقرى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخرى ، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله ؛ ولكن ليس هذا القرض بناء على مجرد تحمين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره . والظن الذي يكون هكنا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكنا ، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين ، ويضعف الاحتمال الآخر ؛ كرجل^(١) متق لله يحافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له في هذه الباري حالان : « حال دينوي » به يقيم معاشه ويتناول مآمنه لله به عليه من حظوظ نفسه ، « وحال أخروي » به يقيم أمر آخرته ، فأما هذا الثاني فلا كلام فيه ، وهو متمين في نفسه ، وغير محتمل إلا في التقليل ، ولا اعتبار بالنواذر . وأما الأول فهو مثار

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع ، وهو أن المقتدى به من دل الدليل على عصمته ، كالثاني صلى الله عليه وسلم أو فعل أهل الاجماع ، لا فعل واحد منهم ، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الاجماع الشرعي ، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ ، كعمل أهل المدينة ؛ فالفعل المقتدى فيه فماعداء النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون عمل فرد ، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمثله رجل الخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل القرض ، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات . وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجلية بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحمين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة

الاحتمال : فالباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه . فإذا عمله ولم يدرك وجه أخذه فالمقتدى به بناء على تحمين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحمين ظنه بالمقتدى به ، ليس له أصل يبنى عليه ؛ إذ يحتمل احتمالاً قريباً أن يقصد المقتدى به نيلاً ما يبيع له من حظه ، فلا يصادف قصد المقتدى محلاً ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لا يصح التثريب به كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام

بل قول : إذا وقف المقتدى به وقفة ، أو تناول ثوبه على وجه ، أو قبض لحيته في وقت ما ، أو ما أشبه ذلك ، فأخذ هذا المقتدى بفعل مثل فعله بناء على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمغنى ديني أو غافلاً ، كان هذا المقتدى مدوداً من الحق والمنكبين . فمثل هذا هو المراد بالمسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته ^(١) ، وقد كان يمكن أن يشقة على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به ، فيقول المقتدى : حسن الظن به يقتضي أنه يتصدق به ، لكن آثاره على نفسه في هذا الأمر الأخرى ، فيجى ^(٢) منه جواز الإتيار في الأمور الأخرى

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث : « واختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة » ^(٣) فاستنبط منه صحة الإتيار في أمور الآخرة ؛ إذ كان إنما يدعو بدعوته التي أعطيتها في أمر من أمور الآخرة لأمي أمور الدنيا . فإذا بنينا على

(١) أي لا لغير مثلاً

(٢) أي يفرع عليه جواز ذلك لولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

(٣) لكل نبي دعوة مستجابة ، فتسجل كل نبي دعوته ، وإن اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة ، فهي نافذة إن شاء الله تعالى من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي

(٤) أي لحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لأمر أخروي ، فآثر أمته عن نفسه في أمر أخروي

ما تقدم ^(١) فلنأخذ أن يقول إن ما نقله غير متين
« لأنه » كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دينه ، لأنه لا جبر عليه
ولا قدح فيه ينسب إليه ، قد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء ،
ويقال عما أعطاه الله من الدنيا ما يبيع له ، ويتبين ذلك في أمور ؛ كحبه للنساء
والطيب والخلوة والصل والنساء ، وكراهيته للضب وأشباه ذلك . وكان يترخص
في بعض الأشياء عما ألبح الله له ، وهو منقول كثيراً

« ووجه ثان » ^(٢) وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمر كثيرة دينية
كاستمادته من الفقر والدين وغلبة الرجال وشماتة الأعداء والمهم وأن يرد إلى أرذل
العمر ، وكان يمكنه أن يعض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه
في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دعوا السوء المضمومة الإجابة لهم المذكورة
في قوله : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته » ^(٣) على وجه مخصوص بالدنيا
جائز لهم ، وهو الدعاء عليهم ؛ كقوله : (وقال نوح : رب لا تذرني على الأرض
من الكافرين ديّاراً) حسب ما نقله المفسرون ، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك
مما فيه صلاح لهم في الآخرة . فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليل
على أنه لا يتبين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة
قط ، فكذلك دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يتبين فيها أمر الآخرة أثبتة . فلا
دليل في الحديث على ما قال هذا العالم

(١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاً لأنه الساجدة فلما أن نرد ما لحظه
هذا البعض ، فنقول : إن ما نقله الخ
(٢) مناصرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمر
دينياً فوفياً قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولا ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض
أمر دينية ولا جبر عليه في طلبها
(٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في (أمته) من جهة
الرواية ومن جهة المعنى

« وأمر ثالث » ^(١) وهو أننا لو بنينا على هذا الأصل ^(٢) لكنا نقول ذلك القول في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام ، كان من أفعال الجيلة الآدمية أولاً ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخرى وتعبداً مخصوصاً ؛ وليس كذلك عند العلماء ؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مختصاً ^(٣) بالدنيا إلا ما بين أنه راجع إلى الدنيا ، لأنه لا يتبين إذ ذاك كونه دنيوياً خلفاء قصده فيه حتى يصرح به . ^(٤) وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً ، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل . وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت ^(٥) ، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالامة ؛ لقوله فيه : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته » ^(٦) « فليست مخصوصة به ، فلا يحصل (١) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء ، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة (٢) أي المميز للاقتداء. تحسین الظن الذي بنى عليه الاثار في أمور الآخرة (٣) أي متعيناً لما غير محتمل (٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل (فأين رجوعه إلى الآخرة فهو أخرى وكذلك الخ) وقوله (فلا يحصل الخ) مبنى على تمهيد مطوى ، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير . وقوله (وذلك خلاف الخ) في قوة الاستثانة القائلة : وذلك باطل

(٥) طبق قوله سابقاً (الصواب أنه غير معتد به شرعاً) (٦) لفظ حديث البخاري (لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أخشى دعوتي شفاعاً لا متى في الآخرة) وفي مسلم ست روايات عن أبي هريرة في معنى رواية البخاري وفيه روايتان قريبتان في المعنى عما يرويها المؤلف : إحداهما (لكل نبي دعوة دعا بها في أمته) والاخرى (دعاها لأمته) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على رواية البخاري وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الاثار الذي قاله

هل يقتدى بفعل المصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعمد ولا طلب التأسي ؟ ٢٨١

فيها معنى الإيثار الذي ذكره ؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في جهة الأثر ،
وهنا ليس كذلك

والقسم الثاني ✽ إن كان مثل انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة
الاقتداء ؛ إذ لافرق بين تصريحه ^(١) بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل
المفعل أو المتروك . وإن كان عما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعمد بالفعل أو الترك ،
بالقرائن السالفة على ذلك ، فهو موضع احتمال :

« فلانح » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان
والمعصية ^(٢) قصداً ، وإذا لم يتعين وجه فعله ^(٣) فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً
في السبادات أو في العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعفُ
العلم الرؤية » يعني أن يقول رأيت فلاناً يعمل كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس
ابن معاوية : « لا تنتظرُ إلى عمل النقيب ، ولكن سلّه يصدقك » . وقد ذمَّ الله

بعضهم ، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعوا بها في
أمر ديناه ، فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور
وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى
للاستدلال به على الإيثار رأساً . يعني وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه
الرواية ، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضى أن الدعوة
مختصة بأتمه

(١) أي لا فرق بين ما بعد كالصرح القول بسبب الانتصاب المذكور . وهو
فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد الخ ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن
ومنع مثلاً . وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله
(٢) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويكر بالابطال على الأقوال نفسها
وعلى أفعال المنتصب الذين سلينا فهما بصحة الاقتداء . ويرشح ما قلناه قوله بعد
(ولعله فعله ساهياً) ولم يقل أو عاصياً

(٣) إلا بقرائن قد لا تصدق . كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا ^(١) : (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ) الآية ! وفي الحديث من قول المؤلف : « سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا قَلْتُه » . فالاعتداء بمثل هذا الفروض كالاعتداء بآثر الناس ، أو هو قريب منه

« والمجيز » أن يقول : إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام . وإذا تعين بالتقائن قصدته إلى الفعل أو الترك — ولا سيما في العبادات ، ومع التكرار أيضاً ، وهو من أهل الاعتداء بقوله — فالاعتداء بفعله كذلك . وقد قال مالك في أفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز ^(٢) ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ، قال : وأراه كان يتحرّاه . فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحرّاه ، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقهاء ومن يُقتدى به ينهى عن صيامه ، وجعل ذلك عمدةً مسقطاً لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة (١) أي الذين قلّوا من ليس أهلاً . وفي الحديث لفظ (الناس) أي مطلق الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلاً المنقضي عليه في الآية والحديث يشبه تقليد العالم في الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموم كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية

(٢) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض . لعل قول مالك يرجع إليه ، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له . وقال الداودي : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ما خالفه . قال الآبي : فالخاصل أن المازري والداودي فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجي . هذا وأكثر الشيوخ يحكي عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فإنه روى عن ابن مسعود أنه (كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلارايته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رأيته مفطرا يوم الجمعة قط) ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقد رأيته بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحرّاه الخ) من باب الترشيع والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف . راجع الزرقاني على الموطأ

(المسألة السادسة) هل يقتدى بأفعال أرباب الأحوال وأقوالهم ؟ ٢٨٣

والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم . قد يلوح من هنا أن مالكا يقتدُ بهذا العمل الذى يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العلم والدين ، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلا ولا سهواً ولا غفلة ؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضى عمله به ، وتحريه إياه دليل^(١) على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى ما اعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيّنت قصد المقتدى به ، ووجه فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لا يمين فعل المقتدى به لقصد دنيوى ولا آخرى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا فى القسم الثانى بعدم صحة الاقتداء فهنا أولى . وإن قلنا بالصحة فقد يشدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهى دليل يتسك به فى الصحة^(٢) . وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما ، هنا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه — منع الإقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم التنازلة المقلد فيها . ويمكن قول من قال : « لا تنتظر الى عمل الفقيه ، ولكن سألْ يَصْدَقْ » ونحوه

﴿ المسألة السابعة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم فى طلبه أحوالاً ثلاثة :
أما الحال الأول ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فإذا كان اجتهاده غير معتبر فالإقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهى ساقطة ، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع فى الاقتداء إلى مقلده أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضة لدخول الموارض^(٣) عليه

(١) خير قوله (وتحريه)

(٢) أى فى القسم الثانى

(٣) أى التى من شأنها أن تدخل النقص والخلل فى أعماله وذلك كدواعى الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لا يعلم بها ، فيصير عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال في صحة استفتاءه ، ويجرى الاقتداء بأفضاله ، على ما تقدم في المسألة قبلها

وأما الحال الثاني ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتاءه ، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفضاله . فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته وأما الاقتداء بأفضاله فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفضاله على ما تقدم من التفصيل والنظر

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحب حال ؛ فإن كان صاحباً^(١) حال وهو ممن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا ؟ وهل يصح استفتاءه في كل شيء أم لا ؟ كل هذا مما ينظر فيه . فأما الاقتداء بأفضاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله . وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحفظ ، بالقول غاية الجهد في أداء الحقوق ، إما لسائق الخوف ، أو لحادى الرجاء ، أو لحامل المحبة . فحفظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم فأمر شاغل عن غير ما هم فيه ، فليس لهم عن الأعمال فترة ، ولا عن جد السير راحة . فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالب الحفظه مُشاح في استقصاء مباحاته ؟ ! وأيضاً فإن الله تعالى سهل عليهم ما عسر على غيرهم ، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمة ، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم ، والتفصيل على غيرهم خفيفاً عليهم ، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف النية عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في

(١) ليس خاصاً بالحالة الثانية ، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوى الحالة الثانية أو الثالثة

قطع مسافات النفس ، أو خادم الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راضٍ بالأوائل ، عن الغايات ؟ فكل هؤلاء لاطاقة لهم باتباع أرباب الأحوال ؛ وإن تطوفوا ذلك زماناً فيها قريب ينقطعون^(١) ، وللطوبى الدولام . ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام : « خذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمْلُوا »^(٢) ، وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ »^(٣) ، وأمر^(٤) بالقصد في العمل وأنه مبلغ ، وقال : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفِيقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ »^(٥) ، وكره العنف والتسحق والتكلف والتشديد^(٦) خوفاً من الاقطاع وقال : (واعلموا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ) ورفض عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا . فاذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبا منعب الاقتداء ، وم كذلك ، ولا أن يتخذه غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير خوف عليه الاقطاع . فاذ ذلك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أنهم وجوه

وأما الاقتداء بأقواله إذا استغنى في المسائل فيحتمل تفصيلاً : وهو أنه لا يخلو إما أن يستغنى في شيء ، هو فيه صاحب حال ، أو لا . فان كان الأول جرى حكمه بجرى الاقتداء بأفعاله ؛ فإن نُظِّقَ في أحكام أحواله من جملة أعماله ، والغالب فيه أنه يغنى بما يقتضيه حاله ، لا بما يقتضيه حال السائل . وإن كان الثاني صاغ ذلك

(١) كما في حديث الترمذي الصحيح (إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة)
والشرة النشاط والرغبة

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٣) بقية الحديث السابق . أخرجه في التيسير عن السخ

(٤) كما في حديث البخاري (سدوا وقاروا النخ)

(٥) رواه البخاري في كتاب الأدب

(٦) كما في حديث أبي داود (لا تشدوا على أنفسكم فيشد عليكم النخ)

لأنه إذا ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذاً فيه

﴿المسألة السابعة﴾

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعالم بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه

قال مالك بن أنس: ربما وردت على المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم. قيل له: يا أبا عبد الله! والله ما كلامك عند الناس إلا ترقى حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك. قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. قال الراوي: فرأيت في النوم قائلاً يقول: مالك معصوم وقال: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما انفق لي فيها رأى إلى الآن

وقال: ربما وردت على المسألة فأفكر فيها ليالي وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرف حتى أنظر فيها. فينصرف ويردد فيها؛ قيل له في ذلك، فبكي، وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأى يوم. وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يمينا ولا شمالا. فإذا سئل عن مسألة تغير لونه — وكان أحمر — فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: ما شاء الله، لاحول ولا قوة إلا بالله! فرجما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة. وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض شه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب

وقال بعضهم: لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال: ما شئ أشد على من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام،

لأن هذا هو القطع في حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والتفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقلوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بست فيهم النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينئذ يفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار يفرم الفتيا فيقدر ذلك يفتح لهم من السلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولا من معنى من سلفنا الذين يقتدى بهم ومعمول الاسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ) الآية ! لأن الحلال ما حله الله ورسوله ، والحرام ما حرماه

قال موسى بن داود . ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أسن » من مالك ، و ربما سمعته يقول : ليس يُبْتَلَى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر في أمرك . قال الراوي فقلت إن الله من باله^(١) وما رضى الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكا عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب — فقال له : أخبر النبي أرسلك أنه لا علم لي بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال من علمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدرى ما أجلبينا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أئمتنا تكلم فيها ، ولكن تعود . فلما كان من النداء جاء وقد حمل منه على بئله يقوده ، فقال : سألتني فقال ما أدرى ما هي ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول ليس على

(١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد التثبت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعته في أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، قال مالك غير مستوحش : إذا رجعت فأخبرهم أني
لا أحسن . وسأله آخر فلم يجبه ، فقال له يا أبا عبدالله أجبني ! فقال ويحك تريد أن
تجلبني حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصتي ثم أخلصك .
وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لأدري . وسئل من
العراق عن أربعين مسألة فما أجلب منها إلا في خمس . وقال قال ابن عجلان إذا
أخطأ العالم « لأدري » أصيبت مقائله . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس
وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول « لأدري »
وكان يقول في أكثر مايسأل عنه : لا أدري . قال عمر بن يزيد قلت للمالك في
ذلك ، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر
إلى مصرهم ، ثم لمئى أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكي
وقال : مالك والله أقوى من الليث . أو نحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشرين
مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة . وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس
أو عشر ، ويقول في الباقي : لا أدري

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة : تعالوا نجتمع كل ما بقي علينا ما نريد أن
نسأل عنه مالكا . فكننا نجتمع ذلك ، وكتبناه في قفداق ووجه به المغيرة اليه ،
وسأله الجواب ، فجاباه في بضه وكتب في الكثير منه : لا أدري . فقال المغيرة
يا قوم لا والله ما رفعت الله هذا الرجل إلا بالتقوى . من كان منكم يُسأل عن هذا
يفرضي أن يقول لأدري ؟

والروايات عنه في « لا أدري » و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء
رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك « لا أدري » لفعل قبل أن يجيب في مسألة
وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبدالله لا أدري فمن يدري قال ويحك ! أعرفتني ؟
ومن أنا ؟ وإيش منزلي حتى أدري ما لا تدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال
هذا ابن عمر يقول « لا أدري » فمن أنا ؟ وإنا أهلك الناس العجب وطلب الرئاسة

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلى عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها ، وقال ابن الزبير لا أدري ، وابن عمر لا أدري وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدري . فقال له السائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفة سهلة . ليس في العلم شيء خفيف . أما سمعت قول الله تعالى : (إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً) فالعلم كله ثقیل ، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك : « لا حول ولا قوة إلا بالله » ولوناء أن تنصرف بألواحنا بمودة بقوله « لا أدري إن نطقنا إلا نلنا وما نحن بمستيقنين » لفعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يملونها بي ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الثوري قلت له : لم ؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل للمالك : إن الثوري حدثنا عنك في كذا . فقال : إني لأحدث في كذا ، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إني إذا أخطئ . وفي رواية : إني أريد أن أضلهم إذا . ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها ، وإن كنت أبزع الناس من السياط . ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته . وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك » تركه . وإن قيل له : « هذا ما يحتاج به أهل البدع » تركه . وقيل له : إن فلاناً يحدث بترائب . فقال : من التريب شر . وكان إذا شك في الحديث طرحه كله . وقال : إنما أنا بشر أخطئ ، وأصيب ، فانظروا رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل ما لم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويحمل سنة وينهب به إلى الأحرار

قال الله تعالى : (فيشر عبادى الذين يستمعون القول) الآية ! وسئل عن مسألة أجب فيها ثم قال مكانه : لا أدري ! إنما هو الرأى ، وأنا أخطئ ، وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورأى أنى أكتب جوابه فى مسألة فقال : لا تكتبها فانى لا أدري أثبت عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل . قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول : حبيكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جمل مقتل يقول هو كذا هو كذا يهمل فى كل شئ . وسأله رجل عراقى عن رجل وطى ، دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأقست البيضة عنده عن فرخ ، أيا كلة ؟ فقال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لا يكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه . فقال له : لم لا تجيبنى يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنفع به أجبتك . وقبله له : إن قريشا يقول إنك لا تذكر فى مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال إنما نتكلم فيها نرجو بركته . قال ابن القاسم : كان مالك لا يكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون أن يجيئ رجل بالمسألة التى يحبون أن يملوها كأنها مسألة باهية فيجيب فيها . وقال لابن وهب : اتق هذا الاكثار وهذا السماع الذى لا يستقيم أن يحدث به . فقال : إنما أسمعه لأعرفه ، لا لأحدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلا يحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدث بها ، وأرجو أن لا أفضل ما عشت . ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب . رأيت فى النوم قائلاً يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله : وما شاء الله لا قوة إلا بالله »

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له ، ويتبين بالتفاوت فى هذه الأوصاف الراجح من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها ، ولكن لتتخذ قانونا فى سائر العلماء ، فإنها موجودة فى سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

(المسألة الثامنة) يسقط عن المامى التكليف بما لا يلىم حكه إذا لم يجد مفتيا ٢٩١

﴿ المسألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتى ^(١) التكليف بالعمل عند فقد المفتى ، إذا لم يكن له به علم
لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : والليل على ذلك أمور :
« أحدها » أنه إذا كان المجتهد ينسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة
عليه على الصحيح — حسباً تبين فى موضعه من الأصول — فالتقليد عند فقد العلم
بالعمل رأساً أحق وأولى
« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطأ .
والأصل فى الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لاحكم عليه قبل
العلم بالحكم ، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به ، وهذا غير عالم
بالفرض ، فلا ينتهز سببه على حال
« والثالث » أنه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ
هو مكلف بما لا يلىم ، ولا سبيل له الى الوصول اليه ، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر
على الامتنال فيه ، وهو عين الحال إما عقلاً وإما شرعاً والمسألة بينة

فصل

ويتصور فى هذا العمل أمران :

« أحدهما » فقد ^(٢) العلم به أصلاً ، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألينة

(١) أى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من
أهل الاجتهاد

(٢) كمن يسمع أن التهجيد مطلوب ولكن لا يدرك ماهو ؟ أو يسمع أن العمرة
مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات ؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل
المطلوب ، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفتى هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة
وما يسقط عنه فى الأول أصل العمل . وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم
يتيسر له طريق معرفته

« والثاني » قد العلم بوصفهم أصله ، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة ، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييدها وأحكام العوارض فيها ، كالسهو وشبهه ، فيطأ عليه فيها ما لا يعلم له بوجه العمل به . وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها . وكتب التروع أخص^(١) بها من هذا الموضع

﴿ المسألة التاسعة ﴾

تتأوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالادلة^(٢) الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين

(١) فنما يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط ، بعد حصول العلم به

(٢) أي قائمة مقامها . فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الادلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والاخذ بفتواهم ، كما قال الامام في الاحكام ، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول . فالنص الآية التي استدلت بها المؤلف . والاجماع السكوني على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدث به حادثة فرعية فاما ألا يكون متعبدا بشيء أصلا ، وهو خلاف الاجماع ، وإن كان متعبدا بشيء فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد . والاول ممتنع ؛ لأن ذلك مما يفضى في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعاش ، وتعطيل الحرف والصناعات ، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل ، ورفع التقليد رأسا . وهو منتهى الحرج والاضرار المطلوب رفعها . فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض . هذا هو ما يريد المؤلف تقريره ، وهو بينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفي والمقلد إذا لم يجد المفتي . فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل ، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها ، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام . ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك . وسبق للامام في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العوام بقول المفتي ، حتى قال إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام . وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته ، وكذا

والليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى القائلين وعدمها سواء ، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك لهم البتة ، وقد قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والتقليد غير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القاعون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع وأيضاً فإنه إذا كان قد المقتضى يسقط التكليف ، فذلك مساو لعدم الدليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به ، فكذلك إذا لم يوجد ممت في العمل فهو غير مكلف به . ثبت أن قول المجتهد دليل العامة . والله أعلم



و يتعلق بكتاب الاجتهاد فطران :

« أحدهما » في تمارض الأدلة على الاجتهاد ، ونرجيح بعضها على بعض .

« والآخر » في أحكام السؤال والجواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة . فهذا أمر آخر ويبحث آخر
لا ينحصر موضوع المسألة

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح

(المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد)

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن تقدم مقدمة لابد من ذكرها . وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد ^(١) تتعارض ، كما أن كل من حقق مناهج المسائل فلا يكاد يقف في متشابه ، لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبيته ، فالتحقق بها متحقق بما في الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد ألبيته دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لا كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . فإذا ثبت هذا فنقول :

المسألة الأولى :

التعارض إما أن يستبر من جهة ما في نفس الأمر ، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق . وقدمر آتفا في كتاب الاجتهاد من ذلك — في مسألة أن الشريعة على قول واحد — ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف . إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فانه ان أمكن الجمع فلا تعارض ، ^(٢)

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه

(٢) ولا داعي الى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها

كالعلم مع الخاص ، والمطلق مع المقيد ، وأشبه ذلك ^(١) لكننا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع ، ونتجر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة . وبمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ماعر على كثير ممن زاول الاجتهاد . وبالله التوفيق
فأما مالا يمكن فيه الجمع ، وهي :

﴿ المسألة الثانية ﴾

فانه قد مر في كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي تقي وأثبتات ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما ؛ فان الوساطة آخذة من الطرفين بسبب ، هو متعلق الدليل الشرعي ، فصارت الوساطة يتجاوزها الدليلان معا : دليل النفي ودليل الإثبات ، فتعارض عليها الدليلان ، فاحتجج الى الترجيح ، والا فالتوقف وتفسير من التشابهات . ولما كان قد تين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج الى مزيد

الا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض مافي معناها ^(٢) كما في تعارض القولين على المقلد ، لأن نسبتها اليه نسبة الدليلين الى
ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول . فان أمكن تعين المصير إليه . قال في المحصول :
(العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعا اه شوكاني في الارشاد

(١) ومثلا له أيضا بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخير الشهود ؟ قيل : نعم فقال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفسر الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فعملوا الأول على ما فيه حق لله ، والثاني على ما فيه حق
الآدمي . فكل عمل به في وجه ، فلا تعارض ولا ترجيح . وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة

(٢) عرفوا التعارض بأنه تعادل الدليلين على سبيل الممانعة ، بأن يثبت أحدهما

المجهد . ومنه تعارض العلامات العامة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهت نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب ، فيرى مثله في يد رجل ورع ، فيدل ما يفنيه الآخر . فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما . فيجى الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولا وآخرا — إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد — فانها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون ، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم ، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعا الى الأدلة ، فالنهي عن أكل الميتة واضح والأذن في أكل المذكية واضح . والاشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل اه وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الوساطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم وفيها شبه من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة الى اختلاف المناط في الوساطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيها به وفي معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح كما عرفت ، وإن كان يعنى أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط . وهو ما يشير اليه قوله (تعارض — عليها — الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها — على ذلك الترتيب —) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ) وصنعه هنا يوم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين ، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولا وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما الخ ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الوساطة ، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين ، فذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول اليه

في التمازض اتي لا يمكن فيه الجمع ومنه تلمز دليل الطرفين على الوسيلة فتعلق بهما اقرب ٢٩٧-

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ،
فيتمازضان . ومنه تمازض الأشباه الجارة الى الأحكام المختلفة ؛ كالسبد ، فانه
آدمي فيجرى مجرى الأحرار في الملك ، ومال فيجرى مجرى سائر الأموال في
سلب الملك . ومنه تمازض الأسباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية
إذ كل واحدة منهما تطرق اليها احتمال وجود السبب للحلل والحرم . ومنه تمازض
الشروط ؛ كتمازض البيعتين إذ قلنا إن الشهادة شرط في إغاذ الحكم ، فاحدهما
تقتضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه . وكذلك ما جرى مجرى الأمور داخل
في حكمها

وجوه الترجيع في هذا الضرب غير^(١) منحصرة ؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو
الشخصية لا تنحصر ، ومجاري العادات تقتضى بدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث
يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضاهم تحتمل ، وقرائن تقتزن ،
مما يمكن تأثيره في الحكم للقرر ، فيستتم إجراءاته في جميع الجزئيات . وهذا أمر
مشاهد معلوم . وإذا كان كذلك فوجوه^(٢) الترجيع جارية مجرى الأدلة الواردة
على محل التمازض ، فلا يمكن في هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد
تقدم لهذا المعنى تقرير في أول^(٣) كتاب الاجتهاد . وحقيقة النظر الالتفات الى
(١) أى بخلاف وجوه الترجيع في التمازض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها
الأصوليون في الأنواع الأربعة التى أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيع الاقضية
وما معها ، فصارت ستة أنواع

(٢) هل وجوه الترجيع هى الجارية مجرى الأدلة المذكورة ؛ أم أن العلامات
والأشباه والأسباب المتمازضة هى الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين
فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها ؛ إلا أن يقال إنه معنى بوجوه الترجيع
هذه الأسباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد (أهما أسعد أو أغلب الخ)
(٣) في المسألة الأولى منه ، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط .
وهذا يؤيد ما قررناه في هذا المقام وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط ، لافى
التمازض الذى فصله الأصوليون ولا في نوع منه ، إنما هو نوع آخر يشبه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد ^(١) وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة
ينبئ على ^(٢) إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته ^(٣) مسألة
السبد في مذهب مالك ^(٤) ومن خالفه ، وأشباهها

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام ^(٥) الأصوليين . وإذا
تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا ^(٦) إلى الضرب الثاني ، وأن الترجيح راجع إلى وجه

(١) أى أقوى وأنسب

(٢) لعل الصواب (فينبئ عليها إلحاقها) . وهو راجع لكل واحد من الثلاثة
مفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذى لا يمكن فيه الجمع ؟
مع أنه في هذه الحالة يكون أغل الطرفین المتعارضين إعمالا حزبيا في كل منهما .
فلم يبلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالا كلياً . فوضعه هذه المسألة للضرب الذى
لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار : الغالب . وسيأتى له كلام في المسألة الثالثة

(٤) فنتده أن يملك ملكا غير تام ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تفريره
(٥) أى حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التى تقتضى اعتماد أحد
الدليلين وإهمال الآخر ، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع . ولكن
قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بأعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى
الضرب الثاني الذى فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقا .
فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح فإنه لم يصل
إليه ، وذلك لأن الصور التى ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور
المقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية ، فإين الجزئيتين
الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التى أشار إليها
أو الأعمال التى ذكره ، بل هناك شيء كثير ، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل
والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا .
فبقى ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني

٢٩٩ (المسألة الثالثة) في التعارض الذي يمكن فيه الجمع

من الجمع ^(١) وإبطال ^(٢) أحد المتعارضين ، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي :

✽ المسألة الثالثة ✽

نقول : لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور :

(إحداها) أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها ؛ كالكلب المحرم مع الكلب للإصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلى أولا . وعلى كل تقدير فقد مر في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم ^(٣) تعارضا وترجيحا ، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار (والثانية) أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاها داخلة تحت كلية واحدة ،

(١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة

(٢) هذا إنما يظهر فيما يذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فاته هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالا حقيقيا . أما ما رجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج — مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلا لأن يكون صحيحا غاية أنه وجد مقابلته ما يقتضى الظن بأرجحيته — فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالا حقيقيا . وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعا بين الدليلين بيد من جهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين في تعارضا) وعليه فادخل هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه بما أمكن فيه الجمع لا يحصل له

(٣) وعصمه إعمال الدليلين ، كما سبق في مسألة شرب السمل لصاحب الصغرافى كتاب الأدلة

كتعارض حديين ^(١) أو قياسين أو علامتين ^(٢) على جزئية واحدة ، وكثيراً ما يذكروه الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن ^(٣) فيه الجمع . ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين : « إما الحكم على أحد الدليلين بالأهمال » فيبقى الآخر هو العمل لا غير ، وذلك لا يصح إلا مع فرض ^(٤) إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أو وهم في السلف أو في المتن إن كان خبراً واحداً ، أو كونه مظلوناً يعارض مقطوعاً به ^(٥) إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل . وإذا فرض أحدهما الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضاً ، فكذلك معنى ^(٦) فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل .

(١) وانظر لم يذكر تعارض آيتين : ولعله لا يقول بتعارضهما لأنها مقطعتان ، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية ، والحديثين التواترين حكم الآيتين ، ومداطاق في الحديثين . ودرعفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي ، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً . فلا فرق بين القطعي وغيره .

(٢) أى كما صنع هو في معارض العلامتين . وقد توسع هنا في العلامة لجعلها شاملة للسجين والشبهين ، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

(٣) أى مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك ، كما يذكروه في الأمر الثاني

(٤) كلامه - كما عرفت - قاصر على ما يتأتى فيه القدح في اعتبار الدليل . ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل ، مع أن هذا النوع هو الذى عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

(٥) هذا على رأى . والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي ، بل التعارض في الشرعيات صورى فقط . وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ ، ولا يعد كون السنة مظلونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظنى الدلالة . إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظنى

(٦) أى من تطريق الغلط والوهم الخ ، ما أشار إليه

« والأمر الثاني الحكم عليهما بما بالأعمال »^(١) ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لأنه محال مع فرض أعمالهما فيه ، فأما يتواردان من وجهين ، وإذا ذلك يرتفع التعارض ألينة إلا أن هذا الأعمال وتارة ، يرد على محل التعارض ، كما في مسألة العبد في رأى مالك ، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهل ذلك من وجه . « وتارة ، ينص »^(٢) أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً ، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعى اقتضى ذلك . ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام^(٣)

(والدورة الثالثة) أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كالكاف لا يجد ماء ولا متبعا . فهو بين أن يترك مقتضى : (أقيموا الصلاة) لمقتضى (إذا قم إلى الصلاة فأغسلوا) إلى آخرها ، أو يعكس ، فإن الصلاة راجعة الى كلية من الضروريات ، والطهارة

-
- (١) راجع كتب الأصول . ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة
- (٢) أى فعمل الدليلين لكن ينحصر كل واحد منهما ببعض الجزئيات ، بضم قيود أو رفع بعضها ، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص ، وكما تقدم لنا في حديث (خير الشهود) حيث حل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي . وسيأتى له تمثيله بالمثل في التميم
- (٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن ينحصر بمن فيه غناة ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم يتم به الأمة . وكذا مثل الولاية العامة ، التماقال . فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين قيد يراعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل (لا يكلفه نفسا ولا سمعا) إذا تسلط الدليلان على محل واحد
- (٤) احتاج له لأن المراد بالجزئى التوعى . وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقن بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية

وراجعة الى كلية من التحسينيات على قول^(١) من قال بذلك . او معارضة (أقيموا الصلاة) لقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) بالنسبة الى من التبتست عليه القبلة . فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح الى أصله البكلى ، فان رجح الكلى فكذلك^(٢) جزئيه ، أو لم يرجح لجزئيه مثله ، لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضا قد تقدم أن الجزئي خادم لكليه ، وليس الكلى بموجود في الخارج الا في الجزئي ، فهو الحامل^(٣) له ، حتى اذا انفرد قد ينغرم الكلى ، فهذا اذا متضمن له : فلورجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه للزم ترجيح ذلك النير على الكلى ، وقد فرضنا أن الكلى المفروض هو التقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات^(٤) الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله

(والصورة الرابعة)^(٥) أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد . وهذا في

(١) أما إذا قلنا إنها من المكالات لنفس الصلاة فيقال فيها ماسيقال في القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة . فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها

(٢) أى فىصلى بلا وضوء ولا نيم ، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كية الصلاة مع أنه شرط ؟ إلا أن يقال أنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسببه إعمال المكمل أنفى

(٣) أى الذى يتحقق فيه كالعرض مع المروض

(٤) أى أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيتين ، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هذين الكليين ، فيرجح كلى الضروريات على كل الحاجيات مثلا ، وهكذا

(٥) بقى أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وسمى ، كما في حديث (لاصلاة إلا بفتح الكتاب) مع حديث (قراءة الامام

ظاهرة شنيع ، ولكنه في التحصيل صحيح .

وبوجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للفطن ، وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة . وكذلك الجزئيان ^(١) إذا دخلا تحت كلي

واحد وكان موضوعهما واحداً إلا أنه اعتبارين

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها ^(٢) ومن الأمثلة الليل ونحوه في تحديد طلب الماء للطهور ، قد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم ، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تعارض على الليل دليلان لكن بالنسبة إلى شخصين . وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض ، والزمان واحد ، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والفرق ، وأشياء ذلك .

قراءة المأموم) . فالأول يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم ، والثاني يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها ، فمقوم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه وكذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وحديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها ، ولا يخفى أنهما جزئيان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة ، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف في طريق الأعمال . ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارج عنهما ، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم : (من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام) وعلى كل حال فقد أعملهما معا

(١) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لها اعتباران ، لأنها مثلها في ذلك ، كما قال (وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار الخ)

(٢) أي كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنى المجتهد في تحقيق المناط المختص وما ذكر معه

وأما التعارض في الكلين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ماسواه انشاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالتضادين ^(١) « وصف » يقتضى ذمها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووصف » يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ ما فيها بيد القبول ، على لأنه شئ عظيم مهدي من ملك عظيم (فالأول) له وجهان :

« أحدها » أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم) . الآية ^(٢) فأخبر أنها مثل اللعب والله الذي لا يوجد في شئ ، ولا تقع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا تائل تحتها ولا فائدة وزاها . وقوله تعالى : (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) خسر فندتها في الغرور الذموم العاقبة . وقوله تعالى : (وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) وقوله تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله : ذلك متاع الحياة الدنيا) . وقال : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) الى غير ذلك من الآيات . وكذلك الأحاديث في هذا المعنى ، كقوله : لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة

(١) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنها في معنى : « كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم » ، وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع ، وإنما لم يحطهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحا في الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال (يقتضى) ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كقدمة ينقل الذهن منها إلى وصف الذم ، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسيأتى له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان)

(٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله (كمثل غيث الخ) فظاهر دخوله في

الوجه الثاني

ماء^(١) وهي كثيرة جداً . وعلى هذا التوال نسيج الزهاد ما قل عنهم^(٢) من ضم الدنيا وأنها لا شيء .

« والثاني » أنها كالظلم الزائل والظلم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض — إلى قوله : كأن لم تكن بالأمس) وقوله : (إنما هذه الحياة الدنيا متاع)^(٣) وقوله : (لا يفرئك قلب الذين كفروا في البلاد . متاع قليل) الآية ! وقوله : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح) وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال ، وبذلك تصير كأن لم تكن . والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مالي وللدنيا ! ما أنا في الدنيا إلا كراكب تحت شجرة ثم راح وتركها »^(٤)

هو حادى الزهاد الى الدار الباقية

(١) أخرجه الترمذى وصححه

(٢) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام : (الأول) ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت . وهو العلم بالله والعمل أى العبادة الخاصة . فهذه هي الدنيا الممدوحة (والثاني) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل ما ذه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة ، كاللذات بالمعاصي والتعم بالمباحات الزائلة عن الحاجة ، حتى يعد دخلاً في جملة الرفاهية والرعونات ، كاللذات بالمتاع والمقتطعة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرس والخدم من الغلمان والجوارى ، والمواشى والقصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك ، غلط العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) — وسط بين الطرفين — هو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة ، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التى يتوصل بها إلى العلم والعمل

(٣) في سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه على رمال حصير وقد أثر في جنبه ، قلت يا رسول الله لو اتخذت ذلك

﴿ وأما الثاني ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً :

« أحدهما » ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووجدانيته وصفاته العلى ، وعلى الباري الآخرة ؛ كقوله تعالى : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ — إلى : كذلك الخروج) وقوله : (أَمَنْ جَبَلُ الْأَرْضِ قَرَارًا وَجِبَلٌ خِلَالَهَا أَنْهَارًا) الآية ؛ وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَشَرِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُفُثٍ) الآية ؛ وقوله : (قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ؟ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ) إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد ويبرهين على التوحيد

« والثاني » أنها من نعم الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها في أثناء ذلك ، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم ^(١) وبها فيهم ، كقوله تعالى : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ — إلى قوله : وَإِنْ تَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) ^(٢) وقوله : (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) الآية ؛ وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ — إلى قوله : وَإِنْ تَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) وفيها : (وَاقِفٌ جَبَلٌ لَّكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجِبَلٌ لَّكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكُنْتُمَا) الآية ؛ وفي أول السورة : (وَالْأَنَامُ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا دَمِيًّا وَنَسْتَفِيعُ مِنْهَا تَأْكُلُونَ — ثم قال : (وَلَكُمْ فِيهَا جِبَالٌ حِينَ تَرْمِيحُونَ وَحِينَ تُسْرَحُونَ — ثم قال : (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْجِثْرَ لِكَيْبُوهَا وَزِينَةً) فإذن تعالى ههنا وعرف بنعم من جعلها الجبال والزينة ، وهو الذي ختم به الدنيا في قوله : (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَمِزٌ وَلَهُوٌّ وَزِينَةٌ) إلى غير ذلك ، بل حين عرف بنعم الآخرة امتن بأمثاله في الدنيا ؛ وطأ تجعله بينك وبين الحَصِيرِ يَبْكُ مِنْهُ ؟ ؛ قال (مَالِي وَلَدُنِي ؟ مَا أَنَا وَالْدُّنْيَا إِلَّا كَرَاكِبٍ اسْتَظَلَّ تَحْتَ شَجَرَةٍ ثُمَّ رَاحَ وَتَرَكَهَا) أخرجه الترمذی وصححه

(١) أي ويمثل قوله تعالى (كلوا من رزق ربكم)

(٢) في سورة ابراهيم

كقوله: (في سدرٍ مَغْضُودٍ وطلحٍ مَنضُودٍ ، وظلٍّ مَمْدُودٍ) وهو قوله: (واللهُ
 جبلٌ لكم بما خلقَ ظِلَالاً) وقال: (ولهم فيها أزواجٌ مطهرةٌ) ، وقال: (واللهُ
 جبلٌ لكم من أنفسكم أزواجاً) . وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة: (فيها
 أنهارٌ من ماءٍ غيرِ آسنٍ) إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة ، وقال: (واللهُ أنزل من
 السماء ماءً فأحيا به الأرضَ بعد موتها — إلى أن قال: وأوحى ربُّك إلى النخل
 أن اتخذي من الجبالِ بُيوتا — إلى قوله: فيه شفاءٌ للناس) وهو كثير أيضا .
 فأزَل الأَحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التي خلقها لنا من
 شوائب الكدورات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ
 ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) يعني في الدنيا^(١) (ولنَجْزِيَنَّهُمْ
 أَجْرَهُمْ) يعني في الآخرة . وقال حين امتن بالنعم: (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ
 وَيَنْعِهِ) (كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةً طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ) وقال
 في بعضها: (وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ) فدَّ طَلَب الدنيا فضلا ، كما عَدَّ حب الإيمان
 وفض الكفر فضلا

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فانقضى الوصف الأول المضادة للثاني ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يناد
 هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد
 لعب لا محمول له مضادٌ لكونها نعمة وفضلا . والوجه الثاني من الوصف الأول
 مضاد للأول من الوصف الثاني ، لأن كونها زائلة وظلا يقتلص عما قريب مضادا
 لكونها براهين على وجود الباري ووحديته واتسافه بصفات الكمال ، وعلى أن
 الآخرة حق . فهي مرة يرى فيها الحق في كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل
 (١) هو رأى بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة
 التي تصحبها الفناعة قائم لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد
 معروف ، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة ، لأنها حياة بلا موت ، وغنى بلا قهر وحرمة
 بلا سقم وملك بلا ملك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو في الدنيا لا يفنى ، لأنها اذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذى تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفنى وإن فنى منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى (١) الآخرة فتكون هنالك نسيما . فالحاصل أن ما بُت فيها من النعم التى وضعت (٢) عنواناً عليه — كجعل اللفظ دليلاً على المعنى — باقٍ وإن فنى العنوان . وذلك ضد كونها منقضية باطلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشريعة منزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فإزيم من ذلك أن (٣) توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أحواليتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

(أحدهما) نظر مجرد من الحكمة التى وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً متعرفاً للحق ، ومستحقاً للكر والواضع لها ، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتضياً للذات ، ومآلاً للشهوات ، انتظاماً فى سلك البهائم ، فظاهر أنها من هذه الجهة قشر بلا لب ، ولعب بلا جد ، وباطل بلا حق ، لأن صاحب هذا النظر لم ينل منها إلا ما كولا ومشروبا ، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً ، من غير زائد ، ثم يزول عن قريب ، فلا يبقى منه شيء . فذلك كأضغاث الأحلام . فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حق ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم (كسراب يبعث بحسب الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً) وفى الآية الأخرى : (وقد منّا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً)

(١) كما سبق آتفاً فى كلام الغزالي فى القسم الأول

(٢) أى هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذى تعطيه ، وهو العائد المتعلقة بوحدة الله وصفاته العلمى وتجيده وتقديسه

(٣) أى فوجب بسبب هذا التمازض أن يحمل كل من الدليلى على حاله واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر

(والثاني) نظر غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا ، فظاهر أنها ملائمة من المعارف والحكم ، ميثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه . فاذا نظر إليها العقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فانتدب الى ذلك حسب قدرته وتهيئته ، وصار ذلك القشر محشواً لبناً ، بل صار القشر نفسه لباً ؛ لأن الجميع فهم طالبة للبعد أن ينالها فيشكر الله بها وعليها ، والبرهان^(١) مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دق ولا جل في هذه الوجوه الا والعقل عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم . ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جيد وأنها حق ؛ كقوله تعالى : (الْغَيْثِمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ۚ) ، وقوله : (وما خلقتنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) ، وقوله : (وما خلقتنا السموات والأرض وما بينهما لالعين ، ما خلقناهما إلا بالحق) (أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) الى غير ذلك . ولاجل هذا صارت أعمال أهل النظر^(٢) معتبرة مثبتة ، حتى قيل : (فلهم أجر غير ممنون)^(٣) (من عمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فلنضعينه حياة طيبة)^(٤) فالدنيا من جهة النظر الأول منمومة ؛ وليست بمنمومة من جهة النظر الثاني ، بل هي محمودة . فمنها بإطلاق لا يستقيم ، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ

(١) تعينه للتقريب

(٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر)

(٣) أى غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية ، ويظهر أن غرضه أن أجزم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال

(٤) اذا اقتصر على ما ذكره في الآية وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى الأول كان المناسب اثبات بقية الآية (ولنجزينهم النخ)

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وجبا في العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود ، بل يسمى سفها وكسلا وتبذيرا . ومن هنا وجب الحرج على صاحب هذه الحالة ^(١) شرعا ، ولأجله كان الصحابة طالبين لها ، مستبشرين بها ، عاملين فيها ؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اعتمادها مركبا للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس في كسبها . فربما سمع أخبارهم في طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجهله بهذا الاعتبار ، وحاش لله من ذلك ، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم ، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضا من جملة عباداتهم رضى الله عنهم ، وألحقنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووقفنا لما وقعهم له بمنه وكرمه .

فتأمل هذا الفصل ؛ فإن فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها . وفيه رفع مغالط تستعرض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه ، كما يفهمون طلبها على غير وجهه ، فيمدحون مالا يمدح شرعا ، ويمدحون مالا يمدح شرعا . وفيه أيضا من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر في ذلك يتفصل ؛ فإن الغنى إذا آمال إلى إيفاء العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموما ، وكان الفقر أفضل منه . وإن آمال إلى إيفاء الآجلة فائقه ^(٢) في وجهه ، والاستعانة به على التزود للمعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضل

(١) أى حالة التبذير بوضعها في غير موضعها

(٢) لعله (بإضافته)

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء ^(١) الكتاب ؛ فلذلك اختصر القول فيه . وأيضاً فإن تم أحكاماً آخر تتعلق به ، فلما يذكرها الأصوليون ، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفرع ، فلم تعرض لها ؛ لأن المصطلح بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان . وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر ، والأصل المتيد ، لمن تشوف إلى ضوابط التمارض والترجيح .

النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر

والذي يليق منه بفرض هذا الكتاب فرض مسائل :

هو المسألة الأولى

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم . وأعني بالعالم المجتهد ؛ وغير العالم القلند . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم . فهذه أربعة أقسام

(الأول) سؤال العالم وذلك في المشروع ^(٢) يقع على وجوه ؛ كتحقيق

(١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خمس مرات ، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها

(٢) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً ما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه . بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد المتنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عن له ، وتذكر ماخشى عليه التسيان ، أو تنبيه المسؤل على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نية منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم ^(١)

(والثاني) سؤال المتعلم لثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؛ كذا كثرته له بما سمع ، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسؤل ، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهدي بقله إلى فهم ما ألقاه العالم

(والثالث) سؤال العالم للمتعلّم . وهو على وجوه كذلك ، كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستماعة بفهمه إن كان لفهمه فضل ، أو تنبيهه ^(٢) على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم (والرابع) وهو الأصل الأول ، سؤال المتعلم للعالم . وهو يرجع إلى طلب علم ^(٣) ما لم يعلم .

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق ^(٤) إن علم ، ما لم يمنع من ذلك عارض ^(٥) معتبر شرعا ، وإلا فلا اعتراف بالجزء وأما الرابع فليس الجواب بمستحق باطلاق ، بل فيه تفصيل . فيلزمه الجواب

- (١) أي عالم يكن عن اجتهاد ، بل كلفي حديث أو بحث في رواية . وهو أشبه بذلك
- (٢) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن الترية العملية المسمى بالبيداجوجيا ، وهو بناء المعلم لتعليم تلميذه شيئا جديدا على ما تعلمه قبل . فقد كان نتيجة لمقدمات ، ثم يصير بعد عليه به مقدمة لمسألة جديدة ، وهكذا
- (٣) ويتذكر معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني
- (٤) غير بذلك دون مطلوب شرعا . لأنه قد لا يكون كذلك ، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة . أما قوله في الرابع (فليس بمستحق) فإنه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الخ)
- (٥) أي كما أشار إليه بعد بقوله (وقد لا يجوز) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي

إذا كان علما بما سئل عنه متعينا^(١) عليه في فائقة واقعة^(٢) أو في أمر فيه نص^(٣) شرعى بالنسبة إلى التعلم ، لا مطلقا ، ويكون السائل عن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف ، وهو عما يبنى عليه عمل شرعى ، وأشبه ذلك . وقد لا يلزم الجواب في مواضع ، كما إذا لم يتعين عليه . أو المسألة اجتهادية^(٤) لا نص فيها للشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل^(٥) عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية

﴿ المسألة الثانية ﴾

الإكثار من الأسئلة منموم

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتب والسنة وكلام السلف الصالح . من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء^(٦) إن تبد لكم^(٧))
 (١) قالوا إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلها شرعا ، خلافا للحلي
 (٢) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة . كذا قال البيهقي ، ثم روى عن معاذ : (أيها الناس لا تصجلوا بالبلاء قبل وقوعه)

(٣) أي وإن لم يقع بالفعل

(٤) ينظر : هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل ؟ كما كان مالك يفعل ، وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما . فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة : لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده
 (٥) قال ابن عقيل : في هذا تحريم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزي : لا ينبغي له شرح التحرير . وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي ، ونعضا يخفف ، والاجابة بحسبه ؛ كما يأتي أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتب والسنة بالرأى مستقل بسببية النهي يقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه قوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيدا لما قبله لحقه (أو) كالسبين قبله

(٦) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من اتكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها . وكل يسوء ، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن

تسؤمكم) الآية! وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: (وَلله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) الآية! فقال رجل: يا رسول الله! أكل علم؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله! أكل علم؟ ثلاثاً، وفي كل ذلك يعرض. وقال في الرابعة: «واللذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمت بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم». فذروني ما تركتكم»^(١) وفي مثل هذا^(٢) نزلت: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ) الآية! وكره عليه الصلاة والسلام والمائل والمائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل^(٣) فيه حكم، وقال: «إِنَّ اللهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَضِعُونَهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَتَّبِعُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَمْتَدِّهِهَا، وَعَنْ أَشْيَاءَ رَحِمَ بِكُمْ لَا عَنْ نَسِيَانٍ فَلَا تَبْشُحُوا عَنْهَا»^(٤)

وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، السؤال عما لم يكتفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة، لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكليات والكيفيات، كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة. وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى، لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحى، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح

(٢) قيل نزل لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام. وقالوا إنه الأقرب. وقيل نزلت حينما ألحفوا في السؤال وهو يخطف عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل» إلى آخر الحديث الآتى. ولذلك قال (وفي مثله) أى وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها

(٣) هذا أيضاً مما يقتضى تنقيذ كثرة السؤال. ومثله ما يأتى عن الربيع. وسيأتى قيد آخر في كلام ابن عمر. ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تبين القيود التى يلزم أن تراعى في أصل المسألة

(٤) ذكره النووي في الأربعين عن الدارقطني يعرض اختلاف

ماسألوه الا عن ثلاث عشرة ^(١) مسألة حتى قبض صلى الله عليه وسلم ، كلهم في القرآن : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ) (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى) (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ) ما كانوا يسألون الا عما ينضمهم . يعني أن هذا كان الناب ^(٢) عليهم . وفي الحديث : « إِنَّ أَكْثَرَ الْمَسْئَلَاتِ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مِّنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ عَلَيْهِ فَعَرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ » ^(٣) وقال : « ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ ؛ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ » ^(٤) وقام يوماً ^(٥) وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظيماً ، ثم قال : « مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَالَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ ! فَوَلَّاهُ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أُخْبَرْتُكُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول : « سلوني ! » فقام عبد الله ابن حذافة السهمي فقال : مَنْ أَيْ ؟ فقال : « أَيْ بَوْكَ حَذَافَةَ » فلما أكثر أن يقول « سلوني » يترك عمر بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا ، وبِالْإِسْلَامِ دِينًا ، وبِعُمَرَ بْنِ أَبِي ذَرٍّ نَبِيًّا قَالَ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَالَ عَمْرٌ ذَلِكَ وَقَالَ أُولَا « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ عَرَضْتُ عَلَى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ آخِذَا فِي عُرْضِ هَذَا الْخَائِطِ وَأَنَا أَصْلَى فَلَمْ أَرْ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ » وظهر هذا الساق يقتضي أنه إنما قال « سلوني » في معرض الغضب ، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك ^(٦) ورد في الآية قوله (ان تبدلکم تسؤکم)

- (١) ينظر في توجيه العدد مع أن المتعج لا سئلهم نجد ما فوق المئات . وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يزيد المؤلف في غرضه
- (٢) فلا ينافي سؤال بعضهم (ما بال الحلال الخ ؛) وسؤال حذافة (من أَيْ ؟)
- (٣) تقدم (ج ١ — ص ٤٩ ، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف
- (٤) تقدم (ج ١ — ص ١٦٣)
- (٥) رواه الشيخان
- (٦) أي بناء على أن الآية نزلت في تلك القصة

ومثل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرة ما لأجزأهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خثيم : يا عبد الله ما عليك الله في كتابه من علم فاحد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى عاله ولا تتكلف ، فإن الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) النخ وعن ابن عمر قال : لا تسألوا عما لم يكن ، فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام « نهى عن الأغلوطات ^(١) » فسرهُ الاوزاعي فقال يعني صواب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أماتعلون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن غسل المسائل وعن عبدة بن أبي لبابة قال : وددت أن حظي من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شيء ولا يألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدرام بالدرام . وورد في الحديث « اياكم وكثرة السؤال ^(٢) » وسئل مالك عن حديث « نهاكم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال ^(٣) » قال أما كثرة السؤال فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل ، فقد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها ، وقال الله تعالى : (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) فلا أدري أهو هذا أم السؤال في الاستمطاء ؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أخرج بالله على كل امرئ . سأل عن شيء لم يكن ^(٤) فإن الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل يا عبد الله ما علمته فقل به ودل عليه ومالم

(١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . وإسناده حسن

(٢) روى البخاري (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات . وضع وهات ، وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال ، وإضاعة المال)

(٣) رواه الشيخان

(٤) يريد الافتراضات الصرفة أما ما يقع في العادة فإن الشريعة تكفلت به . لا ينقصها منه شيء ، وهذا معنى قوله « فإن الله قد بين ما هو كائن »

تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتفقد للناس قلاعة سوء . وقال الاوزاعي إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الأغلط وعن الحسن قال إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يمتنون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد أبغض هؤلاء القوم إلى المسجد حتى لموا أبغض إلى من كناسة دارى قلت من هم يا أبا عمر ؟ قال الأراشيون وقال ما كلمة أبغض إلى من « أرايت » وقال أيضا للحارث ألا احفظ عني ثلاثا إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك ^(١) أرايت ، فإن الله قال في كتابه (أرايت من اتخذ إلهه هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقيس ^(٢) شيئا بشئ ، فربما حرمت حلالا أو حلت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم قل لا أعلم وأنا شر بكم وقال يحيى بن أيوب : بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون إذا أراد الله أن لا يعلم عبده أشغله بالأغليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجيئ الأعراب فيسألون حتى يسعوا كلامه ويحفظوا منه العلم . ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

(١) أى فلا تعقب جوابك بتأييده يبحث عقلى وتأيد نظرى ، حتى لا تكون متبعا للهوى . هذا ما يفيد الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الآتى عاما في السائل والجواب . ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأيد بالعقليات ؟ وعلى كل حال يلزم تحيده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم : ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول ما في هذه المواطن . كقوله « أرايت لو كان على أهلك دين ؟ » ، وسيأتى في الفصل بعده ما يؤيده . حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تعبدى أو يكون السائل غير أهل لذلك (٢) إذا لم يكن الشعبي ممن يمتنع القياس يلزم حل كلامه على غير إطلاعه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان يُعجبنا أن يمجىء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل فجلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا » ^(١) وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيرا وكان أصحابه يهايون ذلك . قال أسد بن الترات — وقد قدم على مالك — وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلوني أسأله عن المسألة ، فإذا أجاب يقولون قل له فإن كان كذا ، فأقول له ، فضايق على يوما فقال لي : هذه سلسلة بنت سلسلة إن أردت هذا فطليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره قفه العراقيين وأحوالهم لانيافهم في المسائل وكثرة تفرعهم في الرأي . وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، فقالت لها : أحرورية أنت ؟ انكأرأ عليها السؤال عن مثل هذا . وقضى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بكرة فقال الذي قضى عليه : كيف أغرم مالا شرب ولا أكل ، ولا شهق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « إنما هذا من إخوان السكبان » ^(٢) وقال ^(٣) ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت محيطيتها قص عقلها ؟ فقال سعيد : أعراقي أنت ؟ قلت بل عالم متثبت ، أو جاهل متعلم فقال : هي السنة يا ابن أخي . وهذا كاف في كراهية كثرة السؤال في الجملة

(١) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذي سأل فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان رواه مسلم

(٢) رواه مسلم

(٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التكتيك في شدة المنصية وقصان العقل بالثورية . وسيشير إليه بعد

فصل

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع . نذكر منها عشرة مواضع
(أحدها) السؤال عما لا ينفع في الدين . كسؤال عبد الله بن حنيفة: من أبي
وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبدو وريقا كالخيط،
ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدرا . ثم ينقص الى أن يصير كما كان؟ فأُنزل الله:
(يسألونك عن الأهلة) الآية فأما أجيب^(١) بما فيه من منافع الدين *

(والثاني) أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته ، كما سأل الرجل عن الحج
أكل عام؟ مع أن قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه
للأبد ، لاطلاقة . ومثله سؤال نبي إسرائيل بعد قوله: (إن الله يأمركم أن تدبجوا
بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه في الوقت ، وكأن هذا — والله
أعلم — خاص^(٢) بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم»^(٣)
وقوله: «وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»^(٤)

(والرابع)^(٥) أن يسأل عن صغاب المسائل وشرارها . كما جاء في النهي عن
الاغلوطات

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعميمات التي لا يعقل لما

(١) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام
(٢) هذا متعين . ولا مانع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت
ولا يقول بهذا أحد

(٣) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ١٨٤)

(٥) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث . فالاغلوطات لا تنفع في الدين ، وأيضاً
لحاجة لها في العلم

٣٢٠ النظر الثاني في أحكام السؤال والجواب (المسألة الثانية -- فصل)

معنى ، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة

(والسادس) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق^(١) وعلى ذلك يدل قوله تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ولما سأل الرجل^(٢) يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا . الحديث

(والسابع) أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سميد أعراق أنت ؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أيجادل عنها ؟ قال لا^(٣) ولكن يجبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكت

(والرابع) السؤال عن التشابهات ، وعلى ذلك يدل قوله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه) الآية أو عن عمر بن عبد العزيز . من جعل دينه عرضا^(٤) لا لخصومات أسرع التنقل . ومن ذلك سؤال من سأل مالك عن الاستواء ، فقال الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة (والخامس) السؤال عما نجر بين السلف الصالح ، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماء كفت الله عنها يدي . فلا أحب أن يقطع بها الساني .

(١) أي التعمق في الدرس . كما في السؤال عن ورود السباع الحوض . . . كما سأل في الاعتراض على الظواهر بتحملها ما يعدها (٢) هو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك راجع التمسر في كتاب الطهارة

(٣) في النظر السابق . وهو أن هذا لا يصح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفي أعلام الموقنين . عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل (٤) لعل الأصل (غرض) من التبين المعجزة ، أي هدفا ومرعى . أما بالعين

فأذن يوافق المعنى (غرض) بالتاء وضم العين

(والعاشر) سؤال التفتُّ^(١) والإفهام وطلب التلفية في الخصاص . وفي القرآن في ذم نحو هذا (ومن الناس من ينجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهي ألد الخصاص) وقال: (بل هم قوم خصمون) وفي الحديث «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»^(٢)

هذه جملة من اللواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها . وليس النهي فيها واحدا بل فيها ما تشدد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم ومنها ما يكون محل اجتihad . وعلى جملة^(٣) منها يقع النهي عن الجدال في الدين كما جاء «ان المرء في القرآن كُفْرٌ»^(٤) وقال تعالى (واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية ! وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث . فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه، والجواب بحسبه

﴿المسألة الثالثة﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محمود، كان المترض فيه مما يهضم أولا يهضم .
والدليل على ذلك أمو: :

(أحدها) ما جاء في القرآن الكريم، كقصة موسى مع الخضر، واشترطه . بأنه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً، فكان ما قصه الله تعالى من قوله: (هذا فراقُ بني وبينك) وقول^(٥) محمد عليه الصلاة والسلام (١) أي يسأل ليغت المسؤل وقهره . لا يعلم يعني وإن لم تكن المسألة من الاغلوطات، وبذلك يتأخر الابع

(٢) رواه الشيخان والترمذي والنسائي وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤١)

(٥) أي فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص

« يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَىٰ لَوْ صَبَرَ حَتَّى يَقُصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَخْبَارِهِمَا ^(١) » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فإن الخروج عن الشرط يوجب ^(٢) الخروج عن الشروط . وروى في الأخبار أن الملائكة لما قالوا : (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْحَكُ السَّمَاءُ ؟) الآية ! فردَّ اللَّهُ عليهم بقوله : (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله . (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لا اعتراضه على الحكيم الخبير . وهو دليل في مسألتنا وقصة ^(٣) أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضا حين تمتنوا في السؤال فشدد الله عليهم

(والثاني) ما جاء في الأخبار ، كحديث « قالوا أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده » ^(٤) فاعترض في ذلك بعض ^(٥) الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب ^(٦) لهم شيئا . وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته ^(٧) ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام : « لو تركته لكانت زمزم عينا مميّنا ^(٨) » وفي الحديث أنه طُبِخَ لرسول الله صلى الله عليه وسلم قدر فيها لحم (١) . أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (رحم الله موسى لوددت أنه كان صبرا حتى يقص علينا من أخبارهما)

(٢) وقد يقال حيث إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض

(٣) أي قولهم (اتخذناهم زوا ؟) فإنه استبعاد لما قاله وإنكار أي أين ما سألت عنه من بيان القاتل من الأمر بذيح البقرة ، فهو اعتراض على الكبرياء

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ (هلوا أكتب لكم الخ)

(٥) هو عمر رضي الله عنه ، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجد وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم ، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة

(٧) أخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري

(٨) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض ، ولا ينبغي شؤم الحرص في غير أمور الآخرة

قال ناولني ذراعاً ! قال الراوى فتلولته ذراعاً ، قال ناولني ذراعاً فتلولته ذراعاً ، قال ناولني ذراعاً ! قتلت يا رسول الله كم لثاة من ذراع ؟ قال : واللّٰه قسي يده لو سكت لا عطيت ذراعاً مادعوت^(١) » وحديث على قال دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى قاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ، قال جلست وأنا أعرك عيني وأقول إنا والله ما نصلى إلا ما كتب لنا ، إنما أئسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بشها فولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكثر شئ . جدلاً »^(٢) وحديث « يا أيها الناس اتهموا^(٣) الرأى فانا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع^(٤) أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه^(٥) » ولما وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟ قال : حزن قال بل أنت سهل . قال لا أغير اسمي سمانى به أبى قال سعيد فازالت الحزونة حتى اليوم^(٦) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة

(والثالث) ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيما عند الصوفية ، فانه عندهم الباء الأ كبر حتى زعم القشيري عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

(١) الحديث في متن المواهب في بيان ما كله ومشربه صلى الله عليه وسلم . وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبي رافع (والثانية) رواها الدارمي والترمذي عن أبي عبيدة وهي أقرب إلى رواية المؤلف — وقد قال الزرقاني في شرحه على المواهب إنهما قصتان

(٢) رواه النسائي ومسلم ورواه البخاري مختصراً ولم ترد كلمة (جلست وأنا أعرك عيني) إلا في رواية النسائي واختلفوا على رواية ضرب الفخذ

(٣) أى فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعرضوها به

(٤) أى وقد ظهر خطونا وتبين المصلحة فيما أغفده رسول الله صلى الله عليه وسلم في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط

(٥) رواه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ

(٦) أخرجه البخاري وأبو داود

الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائما ، فقال له أبو تراب التخشي وشقيق البخعي كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك اجر شهر فأبى ، قال شقيق : كل ولك اجر صوم سنة . فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد فال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سلسلة بنت سلسلة ، ان أردت هذا فليك بالعراق ! فهذه بحرمان القائدة منه بسبب اعتراضه ^(١) في جوابه ومثله أيضا كثير لمن بحث عنه

فالتى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجرى على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالة يبعد المهد بمثلها ، أو لاقع من فهم السامع موقعها أن لا يُواجه بالاعتراض والنقد ، فإن عرض إشكال فالتوقف أولى بالنتجاح ، وأحرى بادراك البنية إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعلم فيه النص ^(٢) أو ينذر ، إذ قد تنم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن الاحتمالات عشرة ^(٣) ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوص وهو لسان (١) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعتز ، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فان كان كذا ..) بإيعاز أصحاب مالك لتبيين سؤاله بأنفسهم

(٢) يطلق النص على الدليل السمعى مطلقا ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعيا في دلالته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سؤقه أيضا على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد

العرب ، فلاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيمطلب الميّن أو التوقف فالظاهر هو المتمد أدّا . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشرية دليل يتمد ، ولورود الاحتمالات وان ضفت ، والاعتراض المسوع مثله يضيف النليل ، فيؤدى الى القول بضعف جميع ^(١) أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق

ووجه ثالث : لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لا يزال الكتب ولا لأرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات ، إذ ليست في الأكثر نصوما لا تحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والقول ، فإلزم عنه كذلك

ووجه رابع ^(٢) . وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى الى انقراض العادات والثقة بها ، وفتح باب الفسطة وجحد العلم . وبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الفزالي في كتابه « النقد من الضلال » بل ما ذكره السوفطانية في جحد العلم منه يتبين لك أن منشأها تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية ، فما بالك بالأمر الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم اليه حاجة مع ظهور المعنى . وكذلك ما جاء

(١) أى حيث قلنا بعدم النص ، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي يبق من الانقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أى حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

(٢) الوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقي عليها ، وكأنه يقول بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات العادية للبشرية في الكون فالتجريات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى قبول الاحتمالات مطلقاً يغد سائر العلوم عقلية وعقلى ، فهو باطل

في الحديث في قوله : « أجبنا هذا لماننا أو للأبد ؟ » ^(١) وأشباه ذلك . بل هو أصل في الميل عن الضراط المستقيم ، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال ، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الشيب بغير دليل ، فذموا بذلك وأمر النبي ^(ص) عليه الصلاة والسلام بالخذلهم

وجه خامس : وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالسموات العظيمة والسموات ^(٢) المتفق عليها ، كقوله تعالى : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون لله . قل فأنت تسخرون ؟) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم ، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلا ، وقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون ؟) يعنى كيف يصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله ، بعد ما أقروا ^(٣) ، فيدعون الله شريكا ، وقال تعالى : (خلق

(١) (ألماننا هذا أم للأبد ؟) جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة التي صلى الله عليه وسلم

(٢) أى بقوله في الحديث المشهور (فأولئك الذين سعى الله فاحذروهم)

(٣) أى فح كونها عظمة وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هى متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثانى هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر في هذه التراكم

(٤) لكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شئ . المالك المتصرف في السموات والأرض ، ولكنهم مع هذا يؤمنون معه شيئا من مخلوقاته نجوما أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الآيات الذى هو بالنتيجة قوله (لا إله إلا هو) لجعل المعنى بالحصر وعط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة قهوله (فيدعون الله شريكا) أى في استحقاق العبادة

للسموات والأرض بالحقَّ يَكُونُ الليل على النهار — الى قوله : فلكم اللهُ رِيَكُم اللهُ الملكُ لا إله إلا هو فَأَنى تصرّفون ؟) وأشباه ذلك مما أئتموا أنفسهم فيه لا إقرار بمسومه ، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول . ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى المسموع حجة عليهم **هـ** **يكن** الأمر على خلاف ذلك . فدل على أنه ليس مما يتعرض عليه

والى هذا ^(١) فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشب الاستدلالات ، وإيراد الإشكالات عليها بطريق الاحتمالات ، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلا يعتمد لا قرآنا ولا سنيا ، بل انجر هذا الأمر الى المسائل الاعتقادية ، فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية ، لبناء كثير منها على أمور عادية ، كقوله : (ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء) الآية ! وقوله : (ألهم أرجل يمشون بها ؟) وأشباه ذلك ، واعتدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قرينة من البديهية ، هربا من احتمال يتطرق في العقل للأموور المادية ، فدخلوا في أشد مما منه فروا ، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولا بالشرعية ، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم ، وباحثوم في مطالبهم التى لا يعود الجهل بها على الدين بفساد ، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا . وأصل ذلك كله الإعراض عن مجارى الماديات فى العبارات وممانها الجارية فى الوجود . وقد مر فيما تقدم أن مجارى الماديات قطعية فى الجملة وإن طرق العقل اليها احتمالا فكذلك العبارات ، لأنها فى الوضع الخطأى تمامها أو تعارضا . ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات . وهى خاصة ^(٢) هذا الكتاب ابن تأمله والحمد لله . فأذا لا يصح . . .

(١) أى ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد

(٢) تتبع الظنيات فى الدلالة أو فى المتن أو فىهما ، والوجوه العقلية كذلك ، ويضم قوة منها إلى قوة ، ولا يزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعا فى الموضوع ويصير كالتواتر المعنوى ، ولا يزال أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوى لا يلزم فى جميعهم أن يكونوا محل الثقة

في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على الخروج^(١) عنها ، فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح ، أو في باب البيان . والله المستعان

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية ، أو في جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه اليه اجتهاده فهو الحكم في حقه . إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالتقطيعات^(٢) ، ضرورة كانت أو نظرية ، عقلية أو سميية . وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه : فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضا ، ولا ينتقل الى المناظرة ؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئى ، وهو ثان عن نظره في الكل الذى يبنى عليه ، وإما نظر في كلى ابتداء ، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا يحتاج الى غيره فيها ؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته ، وهى طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا فى النادر . رحمه الله رحمة واسعة

(١) فتكون حيثنذ هي المؤول يعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التى تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين فى تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا ينافى أن غيره يقطع ويحزم بما يخالفها ، حسبما أدت إليه الأدلة التى ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يسمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف الفروع فانها يمكن فيها الظن القوى بأن هذا هو حكم الله فيها

لابد للمناظر المستعين أن يأل من يرافقه في الأصول لا من غايته ٣٢٩

في نفسه ، فالنظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالجهد أمين على نفسه ، فإذا كان مقبول القول قبله للقلد ، ووكله الجهد الآخر إلى أماته ؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول ، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة إلى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة : كشاوره ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم العديين ^(٢) في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة ، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصارعة والقتال لم يبع به بدلا ولم ينتشر غيرهما . وهكذا مشاورته ^(٣) وعرضه الأمر في شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يلتفت على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فحكمه ^(٤) عمر في ذلك ، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة للمسلمين ، وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم في قتال الأحزاب ، ولا بأبي بكر في مثاليه : إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر وتفيذه عد كانه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه

(٢) سعد بن معاذ . وسعد بن عباد . وفي رواية لما سأله أن يناصفهم تمر المدينة قال ه حتى استأمر السعدود : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيثمة ، وسعد ابن مسعود ، فقالوا لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدية في الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالاسلام وأعرضنا بك ، ما لم عندنا إلا السيف . وقد تقدم (ج ١ - ص ٣٢٥)

(٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال . أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما علي فقال لم يضيق الله عليك . والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أما كلبت سيدنا على فكانت حجة للإسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج في التيسير حديث الانك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) حيث قال ، كيف تقايل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث فقال والله لا قاتل من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال . فإن قلت أفلا يجب ما وقع من عمر والصحاب في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر . فالجواب أن هذا

في ترك القتال ، إذ وجد النص الشرعي المقتضى لخلافه . وسألوه ^(١) في رد أسامة ليستين به . ومن معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الليل عنده بمنع ردما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها ^(٢) لم يحتاج بعد ذلك إلى مناظرة ولا إلى مراجعة ، لإلزام باب الاحتياط . وإذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بئى عليه بعض التردد فيها هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتضارا على بحث نفسه إلى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . « وإما الاستماع » بمن يثق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقا له في الكليات التي يرجع إليها ما تناظرا فيه ، أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده إليه واستماتته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق ^(٣) مناط المسألة المناظر فيها ، والأصل فيها . فان اتفقا فحسن ، وإلا فلا حرج ، لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمره . فيهدفه ، ولا منفعة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبين في موضعه

وأمثلة هذا الأصل كثيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسائل المشككة عليهم ، كما في سؤا لهم عند نزول قوله : (الذين آمنوا ولم داخل في مناظرة المستعين الآية وكلامنا الإلهي في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أى بلسان عمر فتدبر التكثير عليهم . كما في كتب السير . وفي السيرة الحلبية توسع وبسط في الموضوع

(٢) أى الصحابة البارفين بها والمجتهدين في أحكامها . وقوله (لم يحتاج بعد ذلك إلى مناظرة) أى في إثبات المسألة . أو معناه لم يحتاج في مثله أى في الجزئيات التي من قبله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط)

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

لا بد للمناظر المستعين أن يسأل من يوافقه في الأصول لا من يخالفه ٣٣١

يَلْبِسُوا إِيْمَانَهُمْ بظلم) ، وعند نزول قوله : (وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) الآية أو سؤال ابن لم مكتوم حين نزل : (لا يستوى القاعدون من المؤمنين) الآية ١ حتى نزل : (غير أولى الضرر) وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام : « من نوقش الحساب عذب »^(١) واستشكلها مع الحديث قول الله تعالى (فسوف يحاسب^(٢) حسابا يسيرا) وأشبه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين ، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الأدلة ، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتصلين ، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم . ولا عليك من الإطلاق^(٣) لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لا ينبغي عليه حكم . كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخضم المحتج قسه مجرى السائل المستفيد ، حتى ينقطع الخضم بأقرب الطرق^(٤) ، كما جاء في شأن حاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بخسرهم مسترشدا ، حتى يبين لهم من قسه البرهان أنها ليست بألمة . وكذلك قوله في الآية الأخرى : (إذ قال لأبيه وقومه ما تريدون ؟ قالوا نريد أصناما فنظل لها طاكفين) فلما سأل عن المعبود سأل عن للمنى الخاص بالمعبود ، بقوله : (هل يسمونكم إذ تدعون أو ينصونكم أو يضرون) فجادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للأباء . ومثله قوله : (بل فعله كبيرهم) الآية ! وقوله تعالى : (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل

(١) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠)

(٢) حتى قال لها : « ذلك المرض »

(٣) الذي قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين ، لأن الصحابة لا يعدون مناظرين لئني صلى الله عليه وسلم إذا روى معنى المناظرة اصطلاحا ، يعني لأن هذا اصطلاح آخر

(٤) لأنه يأخذ من مناظره المرافقة على مقدمات الدليل أولا فأولا ، حتى لا يلق إلا الاعتراف بالنتيجة

من ذلكم من شيء ؟) وقوله : (أفن يهدى إلى الحق أحق أن يقبح ؟ أمن لا يهدى إلا أن يهدى !) الآية ١ وقوله : (ألهم أرجل يشون بها أم لهم أيد يطشون بها ؟) إلى آخرها ، فهذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر ، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيك الخصم ، إذ كان مجيئا بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته ، فكان أبلغ ^(١) في القعود من المواجهة بالتبكيك ولما اخترموا من التشرعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولوا ^(٢) بالدليل كقوله تعالى : (أم آخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برهانكم) (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعل منه حراماً وحلالاً ؟ قل الله آذن لكم أم على الله قترتون ؟) (من يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) الآية ! وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبغي عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا ينتفع به في مناظرته ، إذ ما من وجه جزئى في مسألتة إلا وهو مبنى على كلى ، وإذا خالف في الكلى ففي الجزئى المبني عليه أولى ، فتقع مخالفته في الجزئى من جهتين ، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق ^(٣) عليه فلاستعانة مفقودة

ومثاله في القعبيات مسألة الربا في غير النصوص عليه ، كالأرز ، والدخن والنردة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرى الثاني لقياس (١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيك تنفرد من استماع سائر الدليل ، وتثير فيه حية العناد . وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين

(٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله في عاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم . أما هذه فالسؤال فيها يطلب البرهان إجمالاً على دعواهم . مبنى وهم عاجزون عنه . فلم يبق إلا تسليمهم بطلانها

(٣) أى قضيم فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق

لأنه بان على نفي القياس جملة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستمين ، إذ هو مخالف في الأصل الذى يرجحان إليه . وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرها بالنسبة إلى المالكي إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف ^(١) ما يبنى عليه المالكي وهذا القسم شائع في سائر الأبواب ، فإن التكرار للإجماع لا يمكن الاستماعة به في مسألة تنبئ على صحة الإجماع ، والتكرار لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبئ عليه من حيث هو منكرو ، والقائل بأن صيغة الأمر للتنبؤ أو للإباحة أو بالوقف لا يمكن الاستماعة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب البتة فإن فرض المخالف ساعداً صحت الاستماعة ، كما إذا كان ساعداً حقيقة وهذا لا يخفى

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستماعة ولا منتقراً إليها ، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، قد تكفل العلماء بهذه

(١) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها يمكن الاستماعة في مثل هذا الموضوع . أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس . فالمالكية يقولون إن العلة في ربا النسبة مجرد العلم لا على وجه التداول ، فيدخل فيه الخضر والنواكه والبقول فيمنع فيها النسبة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة . وربما الفضل على الاقتيات والادخار أى مجموع الأمرين . فالطعام الربوي ما يقتات ويذخر . فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد ، والنسبة مطلقاً ، ومنه الأرز والذخن والذرة ، ويلحق به المصلح . والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواءً أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربما النسبة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن ، كما ذكره في البحر

الوظيفة^(١) غير أن فيها أصلاً يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأكلة^(٢) وهنا تمامه بحول الله وحى :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فنقول لما اتفنى الليل على مقدمتين : إحداهما تحقق الناط ، والأخرى تحكم عليه ، ومر أن محل النظر هو تحقق الناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هناك ، بدليل الاستقراء . وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسددة وربما وقع الشك في هذه الدعوى ، فقد يقال : إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية ، وذلك إذا قلت : « هذا مسكر ، وكل^(٣) خمر أو وكل مسكر حرام » قد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهو مقدمة تحقيق الناط ، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا تكبير^(٤) على الجلة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف في أن كل مسكر خمر ، فإن الجر إنما يطلق على النبيء من عصير العنب ، فلا يكون^(٥) هذا المشار إليه خمرًا وإن أسكر . وإذا كان لا يسلم أن كل مسكر خمر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فإن السكوية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه . وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل . فإذا صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى ؟ بل دل واحدة منهما قابلة للنزاع . وهو خلاف ما تأصل

-
- (١) وقد توسعوا في ذلك وأطالوا في باب القياس الأصولى واعتراضاته ، كما دون أهل المطلق فناً خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والائتية
 - (٢) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا
 - (٣) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام
 - (٤) أى فلا بدع في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة
 - (٥) أى فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه فيه من عصير العنب

وأما المناظر لافتناع الغير فلا بد أن تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند خصمه ٣٣٥

والجواب أن ما تقدم صحيح ، وهذا الاشكال غير وارد . ويانه أن الخصمين إيمان أن يتقاعا على أصل يرجحان إليه أم لا . فان لم يتقعا على شيء لم يقع بمنظريهما فائدة بحال . وقد مر هذا . وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه ، فليس عنده بدليل ، فصار الاثنيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا . ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف مالا يطلق . فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل . وعلى ذلك دل قوله تعالى : (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) الآية ١ لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الاسلام ، وهما الدليل والأصل المرجوع اليه في مسائل التنازع ، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فإن الله تعالى قال : (قل إن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون — إلى قوله : قل فأنى تسعون) فقررهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قيل لهم : (فأنى تسعون ؟) أى فكيف تدعون عن الحق بعد ما أقررتهم به ، فادعيتهم مع الله إلها غيرَه ؟ وقال تعالى : (إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد إلا يسع ولا يفسر ولا يعني عنك شيئا ؟) وهذا من المعروف عندهم ، إذ كانوا ينجحون بأيديهم ما يبدون . وفي موضع آخر : (أتبدون ما تنجحون ؟) وقال تعالى : (قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله : (ربى الذى يحيى ويميت) فوجد الخصم مدفعا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالحجاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه . وقال تعالى : (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم) الآية ١ فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : (يا أهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده ؟) وهذا قاطع في دعوائهم أن إبراهيم يهودى أو نصرانى . وعلى هذا النحو تجد اختجاجات القرآن ، فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شيء) قال تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى الآتية فحصل إخماده بما هو به عالم . وتأمل حديث ^(١) صلح الحديبية فيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحيم » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحيم » ولكن اكتب ما نعرف : « باسمك اللهم » قال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لو علمنا أنك رسول الله لتبينناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فنذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النِّصَّة من علم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع اليه هو البليل المال على صحة الدعوى وهو ما قرر في المقدمة الحاكمة ، فإزم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جلت حاكمة في المسألة ، لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الاثيان بها ، وليس فائدة التصاكم الى البليل لإقطع النزاع ورفض اللخب . وإذا كان كذلك فقول القائل « هذا مسكر وكل مسكر خمر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها أبته ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر ، وهى التى لا يقع النزاع إلا فيها ، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرها فذاين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم ، كما جاء فى النص « أن كل خمر حرام » وإن نازع فى أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفى كل مرتبة من هذه المراتب لابد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التى فى المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خمر حرام ؟ يخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خمر ؟

(١) أخرجه فى التيسير بطوله عن البخارى وأبى داود

(فصل) ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوجه المنطقي ، وقد يكون سهلاً متقبلاً ٣٣٧

وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط . فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى باللبيل على حكم المناط منازعاً فيه ، ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأننا إن قلنا ذلك لم نتخلص لنا مسألة ، وبطلت فائدة المناظرة

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك وإن جرى الامر على وقفها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تحريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء في الشريعة ، وأقرب الاشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الانتاج أو ما أشبهه من اقتراف أو استثنائي . إلا أن التحري في اجراءه على عادة العرب في مخاطبتها ومعبود كلامها اذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها بعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع الا على شرط الأمية ، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافية لذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام : « كل مُسكر خمر ، وكل خمر حرام »^(١) قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرام . قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هنا بشئ من علم أصحاب المنطق ، فيقول ان أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة الا بمقدمتين ، قوله « كل مسكر خمر » مقدمة لا تنتج باقرادها شيئاً . وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا^(٢) وفي موضع أو موضعين في الشريعة ، فإنه لا يستمر في سائر

(١) رواه مسلم والدارقطني

(٢) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادقة

أقيمتها . ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلَك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو علنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البرِّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه المسألة الا يبحث^(١) ، وتقسيم ، فاذ عرفناها فلشافعي أن يقول حينئذ : كلُّ سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي . فتكون النتيجة السفرجل ربوي قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة ، لأنه انما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه ، فجاء بها على هذه الصيغة . قال ولو جاء بها على أى صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قال وانما نهينا على ذلك لما الفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المازري . وهو صحيح في الجمله وفيه من^(٢) التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير التضاي الشرعية . وفيه^(٣) أيضاً إشارة (١) أى عن الصفات اللاحقة للبر ، وتقسيم لما بين ما يصلح عنه ومارة شرية على حرمة التفاضل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يسترى أن يجعلها حداً أوسطاً ونسوخ الدال على ما بينته أهل المنطق ، وألا نجعلها كذلك فمعبر بأى عبارة . فتقرر مثلاً : السفرجل ربوي لأنه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود . والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب (ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدتان) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي . أما على الأصولى الذى يقول إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلاً فالتجانس فيه من حيث يتعلق به النظر بالتفعل ، ويكون معنى الالتزام حينئذ المناسبه للصحة الاتقان

(٢) أى حيث قال (فالشافعي الخ)

(٣) أى حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً)

ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي وقد يكون سهلاً مقبولاً ٢٣٩

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقا عليها مسئلة عند النظم فلا يفيد وضما دليلا . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكل شيء حرام » مسلما لأنه نص النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ واعتراض القاعدة بعدم^(١) الأفراد . وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاق ؛ لأنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) لأن « لو » لما سيق^(٢) لوقوع غيره ، فلا استثناء لها^(٣) في كلام العرب قصدا . وهو معنى تفسير سيويه . ونظيرها^(٤) « إن » لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب ، والاستثناء لا تنطق له بها في صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في الطالب الشرعية

والى هذا المعنى — والله أعلم — أشار الباجي في أحكام القصول ، حين رد على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طول به هذا الموضع فربما استقام في النظر .

(١) أى القائلة : لا تصح النتيجة الخ

(٢) عبارة سيويه (لما كان سيق لوقوع غيره)

(٣) أى فلا يؤى بعدها بقضية استثنائية لتقيض التالى حتى يرفع المقدم ، ولا

لحين المقدم ليثبت التالى

(٤) أما للمناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال « لو » لما يستثنى فيه تقيض التالى

لأنها وضعت لتعليق الدم بالدم . واستعمال « إن » لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها

وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تم - والحمد لله - النرضُ المقصود، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين إيرادها . وقل على كثرة التعطش إليها ورادها . فخشيت أن لا يتردوا مواردنا ، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها ، فتنبت من رجاس يانها العنان ، وأرحت من رسمها القلم والبنان . على أن في أثناء الكتاب رموزاً مسيرة ، وأشمة توضح من شمسها النيرة . فن تهدي إليها رجا بحول الله الوصول ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول ، فقيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علم ينهب به مذاهب انسلف ، ويقفه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن ييسنا على القيام بحقه . وأن ياملنا بفضلله ورزقه ، إنه على كل شيء قدير ، وبالإجابة جدير . والحمد لله وكفى ، وسلام على عباده الذين اصطفى ؟

والحمد لله الذي أنعم بالتوفيق لهذه الصبابة في خدمة أصول الدين . والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين . والتوجه الى الله في القبول ، فانه غاية المأمول ، ونهاية المستول ؟

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والآخر من كتاب المواقفات
فجع الله به المسلمين ، وأتاب مؤلفه وشارحه ، وطابعه
وناشره ، وكل من أدى فيه خدمة للعلم
والدين ، وأعان على تيسيره
للطالين . آمين والحمد لله
رب العالمين

فهرس الجزء الرابع من كتاب المواقفات وشرحه

صفحة	صفحة
طريق الاستباط من القران ، وذلك على وجهين .	٣ الليل الثاني السنة وفيه عشر مسائل
(الاول) أنه قد يقع النص في الكتاب على حكم طرفين ويسكت عن الواسطة الواقعة بينهما ، فتجىء السنة مبنية رجوع هذه الواسطة الى أحد الطرفين دون الآخر مثلا . ولعلك أمثلة كثيرة	٣ (المسألة الاولى) (في بيان معنى السنو وأن لها إطلاقات)
٣٩ (والثاني) أنه قد ينص في الكتاب على الأصل ويسكت عن حكم الفرع فتبين السنة إلحاق الفروع بأصولها ، ولعلك أمثلة كثيرة أيضا	٧ (المسألة الثانية) رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار)
٤٧ (ومنها) أن السنة قد تضع قواعد عامة جاء القرمان بجزئياتها متفرقة كحديث (لا ضرر ولا ضرار)	١٢ (المسألة الثالثة) (ليس في السنة أمر الا وأصله في القرمان ، وإنما هي تبين له وتكمل)
٤٨ (ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلا على كل مافي السنة ؛ لكن محاولة هذا تكلف	٢٤ (المسألة الرابعة) (في بيان كيفية رجوع السنة الى الكتاب وأن الناس في ذلك ما أخذ)
٥٢ (فصل) وقد ظهر عما تقدم الجواب عما أوردوا من الاحاديث التي قلوا ان القرمان لم ينفه عليها	٢٤ (منها) أن العمل بالسنة راجع الى طاعة الرسول الواجبة بالقرمان
(المسألة الخامسة)	٢٤ (ومنها) أن السنة تبين مجالات النصوص القرمانية بتحديد الكيفيات والمقادير ونحوها
(السنة غير التفسيرية فالقصص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في القرمان)	٢٧ (ومنها) أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرمان بهامى الضروريات والحاجيات والتحسينيات وبمكالات كل منها
	٣٣ (ومنها) أن السنة إنما رسمت للمجاهدين

صفحة	صفحة
(إذا أقر غيره على فعل ولم يفعل هو)	٥٨ (المسألة السادسة)
كان الاقتداء بفعله هو أولى)	(فعل الرسول دليل على مطلق الأذن)
(المسألة التاسعة)	٧٤ وتركه دليل على مطلق النهي)
(سنة الصحابة كسنة الرسول يعمل بها ويرجع إليها)	٦٦ (فصل) وأقراره دليل على مطلق رفع الحرج)
(المسألة العاشرة)	٨٠ (المسألة السابعة)
(ما كشف من الخفيات للرسول فهو حق مصوم . وما لاح للأولياء فهو سانح مظنون)	٦٨ (إذا أذن لغيره ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله عليه السلام أولى)
	٧١ (المسألة الثامنة)

القسم الخامس

كتاب الاجتهاد

والنظر فيه ثلاثة أطراف

الطرف الأول في الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

(المسألة الثالثة)	١١٨	(المسألة الأولى)	٨٩
(في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها ، ورد الشبه في ذلك)		(الاجتهاد أنواع : منها تخرج المناط ، وتحقيق المناط ، وتحقيق المناط ، وهذا الأخير علم ودائم)	
(فصل) وعلى هذا ينبغي قواعد : منها أنه ليس للمقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين بالتشبه بل بالترجيح)	١٣٢	(المسألة الثانية)	١٠٥
(فصل) وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتجليل .	١٣٥	(لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها)	
		(فصل) ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهداً في الوسائل أيضاً إلا في علم الشريعة	١٠٨

صفحة	صفحة
على علم اللغة ولا على العلم بمقاصد الشارع (فصل)	والتحريم نبأ للهوى
المسألة السابعة (١٦٧)	١٤١ (فصل) وقد زعم بعضهم باطلا أن
(قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله)	اختلاف أهل العلم في الشيء حجة على جوازه
المسألة الثامنة (١٦٨)	١٤٤ (فصل) واعترض بعضهم على منع
(خطأ المجتهد زلة ، تنفأ من التقصير أو الغفلة)	تتبع رخص المذهب زاعما أنه يخالف لسباحة الدين
١٧٠ (فصل) وينبئ على هذا الأصل أنه لا يقلد المجتهد في زلة ، كما لا ينبئ أن ينقص قدره بسببها	١٤٥ (فصل) وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يدعى أنها من موطن الضرورة
١٧٢ (فصل) ولا يستبر خلافه فيها خلافا	١٤٧ (فصل) في ذكر جملة من مفاصد
١٧٣ (فصل) ذكر فيه بعض أسباب الخلاف الناشئ عن اختلاف الرواية ، وأن منه ما يستبر خلافاً ، ومنه ما لا يستبر	اتباع رخص المذهب
المسألة التاسعة (١٧٤)	١٤٨ (فصل) وقال بعضهم يجب الأخذ
(خطأ غير المجتهد زيف ، سبه تحكيم الهوى ، واتباع التشابه ، ومفارقة الجماعة)	بأخف القولين طلباً للبسر في الدين
١٧٨ (فصل) تعريف التبرية للفرق الزائفة اجمالي لا تفصيلي ، غالباً - وحكمته تلك	١٥١ (فصل) في مراعاة الخلاف هل تعتبر أصلاً في الأحكام وهي تعتبر ؟
١٨٥ (فصل) ولهذه الفرق ثلاث خواص اجمالية ، وسلامات تفصيلية لا تنزم مرفها	١٥٤ (فصل) وهل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين أخذاً أو تركاً ؟
١٨٩ (فصل) ليس كل ما يسل عما هو حق يطلب نشره	١٥٥ (المسألة الرابعة)
١٩٢ (فصل) ضلال هذه الفرق لا يخرجها عن الله	(مواضع الاجتهاد المتبر هي ما ترددت بين طرفين واضحين)
	١٦٠ (فصل) من لم يعرف مواضع الاختلاف لم يبلغ درجة الاجتهاد
	١٦٢ (المسألة الخامسة)
	(الاستنباط من الماني لا يتوقف على علم التبرية ، بل على علم مقاصد التبرية)
	١٦٥ (المسألة السادسة)
	(الاجتهاد بتحقيق الناط لا يتوقف

صفحة	صفحة
عن اتباع الموى	١٩٤ (المسألة المائنة)
(المسألة الثالثة عشرة) ٢٢٤	(النظر فى ما لآلات الأفعال مقصود شرعاً)
(المشتغل بعل الصرية تمر عليه ثلاثة أدوار):	١٩٨ (فصل) وينبى على هذا قواعد:
(الأول) دور البحث عن حكم الأحكام	(منها) قاعدة القرائع
ومقاصدها الكلية. وصاحب هذه	٢٠١ (ومنها) قاعدة الحيل
الحال من أهل التقليد	٢٠٢ (ومنها) قاعدة مراعاة الخلاف
(والثانى) دور الوصول الى كليتها	٢٠٥ (ومنها) قاعدة الاستحسان
وتبلى جزئياتها. وهذا محل نظر	٢١٠ (ومنها) إقامة المصالح الشرعية وإن
ومن أمثلة هذه المرتبة ٢٢٩	عرض فى طرقها بعض المناكر
(والثالث) دور الرجوع الى الجزئيات	٢١١ (المسألة الحادية عشرة)
مع الكليات. وهذا من أهل الاجتهاد	(فى بيان أسباب الخلاف بين جملة
قطاً	الشرية)
(المسألة الرابعة عشرة) ٢٢٢	٢١٤ (المسألة الثانية عشرة)
(فى الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء	(من الخلاف ما لا يمد فى الحقيقة
والاجتهاد العام لجميع المكافين	خلاقاً، بل يرجع الى الوفاق —
ومأخذ كل)	لأسباب)
(فصل) وبالنوع الأول عنى الفقهاء	٢٢٠ (فصل) وقد يقال إن كل خلاف فى
وبالنوع الثانى عنى السلف الصاغ	الشرية كذلك
والصوفية الأول	٢٢٢ (فصل) وإنما الخلاف الحقيقى مانئاً

الطرف الثانى فى الفتوى

وفيه أربع مسائل

٢٥٢ (المسألة الثالثة)	٢٤٤ (المسألة الأولى)
(من خالف فله قوله لم ينتقم بفتياه)	(المقضى قائم مقام الذى)
(فصل) وهل يلزم المقلد اتباعه حيثن؟ ٢٥٧	٢٤٦ (المسألة الثانية)
(المسألة الرابعة) ٢٥٨	(تكون الفتوى بالقول وبالفصل
(المقضى الخلق بمنصب الفتيا هو من	وبالافرار)

فهرس الجزء الرابع من المواعظ

صفحة	صفحة
٢٦٠ (فصل) نعم المجتهد أن يأخذ بالاشق في خاصة نفسه سرأ	يحمل الناس على الوسط بين الشدة والرخسة
٢٦٠ (فصل) فليكن باستقراء انما يذهب لتظهر أياها أقرب الى القصد والتوسط	٢٥٩ (فصل) وقد غلط من زعم أن ترك الترخص حرج وأنه لا واسطة بينهما

الطرف الثالث في الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

٢٧٧ (المسألة الخامسة)	٢٦١ (المسألة الاولى)
(هل يقتدى بفعل معصوم أو غيره ، ولو لم يعلم منهم قصد التجرد وطلب التأسي ؟)	(لا يصح التقليد الا السؤال عما يجهل)
٢٨٢ (المسألة السادسة)	٢٦٢ (المسألة الثانية)
(هل يقتدى بأفعال أرباب الاحوال وأقوالهم ؟)	(وإنما يسأل أهل الذكر ، فان تصدقوا وجب الترجيح)
٢٨٦ (المسألة السابعة)	٢٦٣ (المسألة الثالثة)
(يذكر فيها بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقليدهم)	(الترجيح إما علم أو خاص . والدائم لا يكون بالعلم والتجريح للمرجوح ١٠٦ (فصل) وإنما يكون بذكر الفضائل والإزاي الظاهرة للراجع)
٢٩١ (المسألة الثامنة)	٢٧٠ (فصل) وربما انتهت الغفلة والتناقل بقوم أن فضلو بعض العلماء أو الصحابة أو الانبياء بالنقض من الآخرين
٢٩٢ (المسألة التاسعة)	٢٧٠ (المسألة الرابعة)
(قول المجتهد بالنسبة للعلمي كالدليل بالنسبة للمجتهد)	(وأما الترجيح الخاص فيصدق في التقيان ، أعني مطابقة العمل للقول)

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

صفحة	المسألة الأولى	صفحة
الواسطة فتلحق بأيهما أقرب	٢٩٤	
٢٩٨ (فصل) ويرجع الى الضرب الثاني	(لا تعارض في الشريعة في نفس الامر	
٢٩٩ (المسألة الثالثة)	بل في نظر المجتهد . وهو ضربان	
(في التعارض الذي يمكن فيه الجمع)	ضرب لا يمكن فيه الجمع . وضرب	
وهو إما بين جزئيين أو كليين أو كلي	يمكن فيه الجمع)	
وجزئ	٢٩٥ (المسألة الثانية)	
٢٠٤ مثال لا وقع فيه التعارض بين كليين	(في التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع	
٢٠٨ بيان وجه الجمع في هذا المثال	ومن تعارض دليل الطرفين على	

النظر الثاني في أحكام السؤال والجواب

وفيه ست مسائل

المسألة الخامسة	٣٢٨	المسألة الأولى	٣١١
(لا بد للمناظر المستعين أن يسأل		(في بيان الحال التي يلزم فيها العالم	
من يوافقه في الأصول لا من يخالفه)		أن يجب التعلم)	
٣٢٣ فصل تمهيدى للمسألة السادسة		٣١٣ (المسألة الثانية)	
٣٢٤ (المسألة السادسة)		(الاكتفاء من الاستدلال مذموم)	
(وأما المناظر لاقناع الغير فلا بد أن		٣١٩ (فصل) في بيان بعض مواضع مما	
تكون إحدى مقدماته مسلماً عند		يكره فيه السؤال	
خصه)		٣٢١ (المسألة الثالثة)	
٣٢٧ (فصل) ولا يلزم أن تكون المقدمات		(الاعتراض على أهل العلم مذموم)	
على الوضع المتعلق ، وقد يكون		٣٢٤ (المسألة الرابعة)	
هذا سهلاً مقبولاً		(الاعتراض على تلواهر النصوص	
(تم)		غير مسموع)	

